

دروس خارج اصول سال ۹۳-۹۲

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۳-۹۲

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۳-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی۹۳-۹۲ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

کلام شیخ انصاری در ابتدای مبحث عقل ۹۲/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام شیخ انصاری در ابتدای مبحث عقل

گفتیم که جلد اول دارای مقاصد پنجگانه بود و یک مقدمه در سیزده مطلب بود.

مقصد اول در اوامر (۱) ، مقصد دوم در نواهی (۲) ، مقصد سوم در مفاهیم (۳) ، مقصد چهارم در عموم و خصوص (۴) و مقصد پنجم در مطلق و مقید و مجمل و مبین (۵) است.

بعد محقق خراسانی در جلد دوم چهار مقصد را بیان می کند. ابتدا مباحث قطع (۶) را مطرح می کند و آنها را جزء مقاصد به حساب نمی آورد و آنها را به عنوان مقاصد تمهیدیه (۷) ذکر می کند.

بعد سه مقصد دارد: مقصد ششم در مورد حجّیت امارات (۸) (خبر واحد، شهرت و اجماع منقول) است، مقصد هفتم در مورد اصول عملیه ی اربعه (۹) (برائت، تخییر، احتیاط و استصحاب) و مقصد هشتم در تعادل و ترجیح (۱۰) می باشد. در خاتمه نیز بحث اجتهاد و تقلید (۱۱) را مطرح می کند.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۶۱، ط آل البیت.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۱۴۹، ط آل البیت.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۱۹۳، ط آل البیت.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۱۵، ط آل البیت.

۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۴۳، ط آل البیت.

۶- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۸، ط آل البیت.

۷- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۴۷، ط آل البیت.

۸- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۷، ط آل البیت.

۹- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۷، ط آل البیت.

۱۰- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۳۷، ط آل البیت.

۱۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۴۶۳، ط آل البیت.

سؤالی مطرح می شود که موضوع علم اصول، ادله یا ادله ی اربعه می باشد که عبارتند از کتاب، سنت، اجماع و عقل. این بحث ها در کجای کفایه ذکر شده است و چرا محقق خراسانی چهار مقصد برای این چهار بحث نگشوده است و به سراغ مباحث دیگری رفته است؟

حتی این اشکال بر شیخ انصاری نیز متوجه است زیرا در رسائل از ابتدا تا انتها مشخص نیست که این ادله ی اربعه در کجا به شکل مستقل بحث شده اند.

می گوییم: بحث در ادله ی اربعه در باب مشخصی نیست ولی این مباحث در لا به لای بحث ها مطرح شده است.

اما حجیت عقل در مباحث قطع ذکر شده است.

اما حجیت کتاب در مباحث حجیت ظواهر مطرح شده است آنجا که بحث می شود که آیا ظواهر کتاب حجّت است یا نه.

حجیت اجماع محصل را هم در بحث اجماع منقول (۱) ذکر شده است.

بحث سنت را هم در حجیت خبر واحد (۲) ذکر کرده اند.

ما در عین اینکه با این مباحث همراه هستیم چهار باب بر اساس ادله ی اربعه باز می کنیم. البته هر باب را در مبحث خودشان مطرح می کنیم.

امروز ابتدا به سراغ کلام شیخ انصاری می رویم. ایشان در ابتدای رسائل می گوید: اعلم ان المکلف اذا التفت الی حکم شرعی فاما ان یحصل له القطع او الظن او الشک. (۳)

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۸۸، ط آل البیت.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۳، ط آل البیت.
۳- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۵، ط مجمع الفکر الإسلامی.

بعد حکم قطع یا ظن را مطرح نمی کند بلکه به سراغ شک می رود و می گوید اگر برای او شک حاصل شود مرجع اصول عملیه است.

به هر حال تقسیم شیخ ثلاثی است (قطع، ظن و یا شک). این بر خلاف تقسیم صاحب کفایه است که تقسیم او ثنائی است.

بر تقسیم شیخ اشکالات بسیاری وارد شده است که در حواشی رسائل ذکر شده است. ما از میان این اشکالات به سه اشکال اشاره می کنیم.

اشکال اول: شیخ گفته است اعلم ان المکلف. بنا بر این او موضوع را مکلف را قرار داده است.

موضوع نباید مکلف باشد بلکه مجتهد (۱) (۲) ، موضوع می باشد. این حالات هرگز برای مکلف حاصل نمی شود بلکه مجتهد است که هنگام بررسی ادله به قطع، ظن و یا شک می رسد.

اشکال دوم: شیخ گفته است ان المکلف اذا التفت الی حکم شرعی. او می بایست یک قید را اضافه کند و می گفت: الی حکم شرعی فعلی. یعنی حکمی که رسول خدا (ص) آن را بیان کرده است و به دست مکلفین رسیده است. حکم انشائی آن است که یا رسول خدا (ص) آن را بیان نکرده است و یا اگر بیان کرده است به دست نوع مردم نرسیده است.

اشکال سوم: تقسیم فوق نباید ثلاثی باشد بلکه باید ثنایی (۳) باشد. زیرا اگر برای مکلف قطع حاصل شود متعلق آن دو گونه است گاه قطع، به حکم واقعی است و گاه به حکم ظاهری می باشد. مثلا- نمی دانم لباسم طاهر است یا نجس می گویم به دلیل قاعده ی طهارت لباسم پاک است. بنا بر این الآن لباسم قطعا پاک است و این حکم قطعی است ولی به حکم قطعی ظاهری و نه قطعی واقعی.

۱- بحرالفوائد، محمدحسن آشتیانی، ج۱، ص۲.

۲- أوثق الوسائل، موسی التبریزی، ج۱، ص۲.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۷، ط آل البیت.

موارد امارات و اصول همه اش احکام ظاهریه ی قطعی است. بنا بر این بایـد تقسـیم ثنائی باشد و ظن را از دور خارج کرد زیرا اگر ظن، حجّت نباشـد داخـل در شـک است و اگر حجّت باشـد در قطع داخـل می شود (البته قطع ظـاهری) بنا بر این بایـد در تعریف فوق گفت: و اعلم ان المجتهد اذا التفت الی حکم شرعی فعلی اما یحصل له القطع او الشک.

به عبارت دیگر مجتهـد یا به قطع واقعی و یا ظاهری می رسـد و یا نمی رسـد. اگر برسـد که همان قطع است و اگر نرسد همان شک است و ظن در این وسط یا حجّت است که به قطع ملحق می شود و یا حجّت نیست که به شک ملحق می گردد.

اگر چنین بگوییم و قطع را اعم از واقعی و ظاهری بدانیم مبحث قطع، امارات و اصول عملیه اجماع منقول و شهرت را نیز شامل می شود. فقـط شک باقی می مانـد و مخصوص جایی است که نه قطع به حکم واقعی وجود دارد و نه قطع به حکم ظاهری در نتیجه مواردی چون قیـاس، اسـتحسان و ظن انسـدادی بنـا بر قول به حکومت که عقـل می گویـد در این تنگنـا بایـد به ظن غیر حجّت عمل کرد (نه قول به کشف که در این صورت ظن از جانب خدا حجّت می باشد.) و مانند آن را شامل می شود که در آن نه دلیل شرعی بر حکم واقعی بر آنها است و نه دلیل بر حکم ظاهری.

یلاحظ علیه: تقسـیم شیخ هرچند این اشکالات را دارا است ولی حق این است که مجتهد سه حالت دارد. بله در مرحله ی بعد، این سه حالت به دو حالت تبدیل می شود.

ص: ۴

مجتهد در ابتدا یا به حکم الله قطع دارد و یا ظن دارد و یا شک. اگر شیخ انصاری تقسیم ثلاثی را مطرح کرده است به اعتبار ابتدای امر است.

بله در مرحله ی بعد وقتی وارد مطلب می شود این سه حالت تبدیل به دو حالت می شود زیرا بعد از آنکه ادله را بررسی کرد دو حالت پیدا می کند یعنی یا نسبت به وظیفه، قاطع است (هم قطع به حکم واقعی و هم قطع به حکم ظاهری) یا نسبت به وظیفه شاک است.

کلام شیخ انصاری در ابتدای مبحث عقل ۹۲/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کلام شیخ انصاری در ابتدای مبحث عقل

گفتیم علماء می گویند که علم اصول حول ادله ی اربعه بحث می کند با این حال می بینیم که در اصول بابی مستقل تحت عنوان حجیت کتاب، سنت، عقل و اجماع منعقد نشده است.

می گوییم: این مباحث هرچند به شکل مستقل و در یک باب مورد بحث قرار نگرفته است ولی در لا به لای مباحث اصولی به آن پرداخته شده است. مثلا در باب حجیت ظواهر، بحث حجیت کتاب را مطرح کرده اند. در مبحث خبر واحد نیز به حجیت سنت اشاره کرده اند و در باب اجماع منقول نیز اجماع محصل را ذکر کرده اند و در مباحث عقل نیز به بحث حجیت عقل پرداخته اند.

به عقیده ی ما بهتر بود که برای هر یک از این چهار باب فصل جداگانه ای باز می شد.

برای شروع بحث به دو مقدمه اشاره می کنیم

ص: ۵

المقدمه الاولی: سنجیدن حالت مجتهد به حکم شرعی.

شیخ انصاری قائل است که وقتی مجتهد را نسبت به حکم شرعی می سنجیم سه حالت برای او پیش می آید. او یا قاطع است یا ظان و یا شاک. اگر شاک است به اصول عملیه عمل می کند. این همان چیزی است که شیخ انصاری در اول رسائل می فرماید: اعلم ان المکلف اذا التفت الی حکم شرعی فاما ان یحصل له القطع او الظن او الشک فلو حصل له الشک یرجع الی الاصول العملیه. (۱)

به این تعریف اشکالات متعددی بار شده است در حاشیه ی اوثق الوسائل (۲) یا حاشیه ی مرحوم آشتیانی (۳) یا حاشیه ی مرحوم تنکابنی (۴) یا حاشیه ی مرحوم بارفروشی به بخشی از این اشکالات اشاره شده است.

اشکال اول: شیخ انصاری فرموده است که مکلف هنگام برخورد با حکم شرعی با آن سه حالت مواجه می شود و حال آنکه این سه حالت برای مجتهد و یا مستنبط ایجاد می شود.

اشکال دوم: حکم، اعم از حکم فعلی و حکم انشائی است. حکم انشائی آن است که یا پیامبر اکرم (ص) و ائمه بیان نکرده اند و یا اگر بیان کرده اند به دست ما نرسیده است. بنا بر این شیخ می بایست به جای حکم از عبارت (حکم فعلی) استفاده می کرد زیرا حکم انشائی بی اثر است و اثر شرعی ندارد.

۱- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۵، ط مجمع الفکر الإسلامی.
۲- أوثق الوسائل، موسی التبریزی، ج۱، ص۲.
۳- بحرالفوائد، محمدحسن آشتیانی، ج۱، ص۲.
۴- ایضاح الفرائد، محمد تنکابنی، ج۱، ص۲.

اشکال سوم: حالت سه گانه ی مزبور در کلام شیخ بایـد به حالت دو گانه بر گردد و به عبارت دیگر (ظن) بایـد حذف شود. زیرا ظن، یـا دلیـل بر حجیت آن وجود دارد که در این حـال به قطع ملحق می شود زیرا قطع به حجیت ظن همـان قطع به حکم ظاهری است. اگر هم دلیل بر حجیت آن قائم نشده است داخل در شک می شود.

بعـد مستشـکل اضافه می کنـد و می گویـد: اگر کسـی می خواهد به تثلیث شـیخ پایبند باشد باید عبارت شـیخ را تغییر دهد و بگویـد: ان المجتهـد اذا التفت الی حکم فعلی واقعی فامـا ان یحصـل له القطع او یحصـل له طریق الی الواقع (و لو از طریق ظنی مانند خبر واحد، اجماع منقول و شهرت) او لا یحصل فعمل بالاصول العملیه.

اسـتعمال کلمه ی (طریق) در (او یحصـل له طریق الی الواقع) و عـدم اسـتعمال (دلیـل) به جای آن به سـبب این است که اصول عملیه را خـارج کنـد زیرا اصول عملیه طریق به واقع نیست. اصول عملیه از بـاب یک نوع عمل به احتمال است و واقع را هرگز نشان نمی دهد.

صاحب کفایه، عبارت شیخ را نقل می کنـد و می گوید: فاعلم أن البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفت إلی حکم فعلی واقعی أو ظـاهری متعلق به أو بمقلـدیه فإمـا أن یحصـل له القطع به أو لا و علی الثانی لا بـد من انتهائه إلی ما اسـتقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقریر الحکومه و إلا ف الرجوع إلی الأصول العقلیه من البراءه و الاشـتغال و التخییر. (۱)

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۷، ط آل البیت.

اما ایشان در عبارت (أن یحصل له القطع به) همه ی اقسام قطع را داخل کرده است.

چه این قطع وجدانی باشد مانند یقین به وجوب نماز صبح و یا قطع غیر وجدانی مانند: امارات، خبر واحد، اجماع منقول و شهرت. حتی این عبارت، اصول عملیه ی شرعیه را نیز شامل می شود. مانند برائت و احتیاط و استصحاب شرعی. زیرا در همه ی اینها یک نوع قطع به حکم ظاهری وجود دارد. بنا بر این ایشان در این بخش اکثر علم اصول را جمع کرده است. فقط اصول عقلیه داخل نیست زیرا این اصول متضمن حکم شرعی نیست بلکه از قبیل معذّرات می باشند یعنی یک نوع عذر می باشند که در مقام شک می توان به آنها عمل کرد. معذرات از نظر محقق خراسانی دو چیز است یا اصول عقلیه است و یا ظن از باب حکومت می باشد.

توضیح اینکه در باب انسداد گفته می شود که اگر دلیل انسداد تمام باشد دو قول در آن وجود دارد:

گاه می گویند که عقل کشف می کند که شارع مقدس ظن را در این صورت حجّت کرده است. گروهی می گویند که نتیجه ی دلیل انسداد این است که عمل حاکم می باشد یعنی عقل می گوید: حال که درهای به روی شما بسته است می توانید به ظن غیر حجّت نیز عمل کرد. اگر قول اول را بپذیریم به آن انسداد علی الکشف نامیده می شود.

ولی اگر قول دوم را بپذیریم به انسداد علی الحکومه می گویند. در این حال ظنون از باب معذرات حجّت هستند یعنی عقل می گوید که راه ها بسته است و اگر به این ظنون عمل نکنیم خروج از دین لازم می آید بنا بر این باید به آنها عمل کرد.

نقول: به نظر ما تثلیث شیخ از تقسیم ثنایی محقق خراسانی شفاف تر است. هرچند هر دو صحیح می باشد فقط هر یک از یک زاویـه مسـأله را بررسـی کرده انـد اگر آن را از نظر حکـم واقعی بسـنجیم سـه مـورد ولی اگر از منظر اعـم از واقعی و ظـاهری بسنجیم ثنائی هستیم.

بـا این حال نظر شـیخ بهتر است زیرا طبیعتا وقتی انسان موضوعی را بررسـی می کنـد همان سه حالت برایش ایجاد می شود. یا قطع به حکم دارد و یا ظن و یا شک. در ابتـدای امر این سه حالت پیش می آیـد. بله اندکی که می گذرد این سه حالت به دو حالت بر می گردد.

ثانیا: کلام شیخ از باب ذکر مقدمه ای است که بعدا از آن استفاده کند. شیخ با ذکر این مقدمه می خواهد بیان کند که من در آینده می خواهم در سه باب بحث کنم: باب قطع، باب ظن و باب شک.

المقدمه الثانیه: عدد اصول عملیه و مجاری آنها چهار چیز است.

اصول عملیه عبارت است از برائت، تخییر، احتیاط و استصـحاب. حصـر اصول عملیه در این چهار مورد استقرایی است و عقلی نمی باشد یعنی گشتیم و دیدیم غیر از این چهار مورد وجود ندارد. (اگر چیزی نفی و اثبات برداشت حصـرش عقلی می باشـد مانند: العدد اما زوج و اما فرد ولی تقسیم فوق نفی و اثبات بر نمی دارد و الا حصر، شرعی می شود.)

با این حال مجاری این اصول یعنی دانسـتن اینکه جای برائت، استصـحاب و سایر موارد کجاست، عقلی است و اسـتقرایی نمی باشد.

ص: ۹

نقول: اگر استصحاب را کنار بگذاریم می توانیم عدد اصول عملیه را نیز عقلی بدانیم به این بیان که اصل یا در آن احتیاط می توان کرد یا نه. اگر نتوان احتیاط کرد می شود برائت، اگر بتوان در آن نوعی احتیاط کرد (نیمه احتیاط) می شود تخییر و یا احتیاط به تمام معنا در آن وجود دارد که همان احتیاط می شود مانند احتراز از دو اناء مشتبه.

اما بحث در مجاری این اصول: شیخ انصاری در این مورد سه عبارت دارد. یکی را در اول مبحث قطع بیان کرده است. (۱) دیگری را در حاشیه ذکر کرده است. این دو تعریف هر دو اشکال دارد. یک تعبیر دیگری هم در اول مبحث برائت ذکر کرده است که به نظر ما بسیار جامع و بی اشکال است.

مجاری اصول ۹۲/۰۶/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مجاری اصول

در مقدمه ی اول گفتیم مجتهد اگر خود را نسبت به احکام شرعیه بسنجد یا قاطع است یا ظان و یا شاک.

در مقدمه ی دوم گفتیم که بر اساس استقراء، تعداد اصول عملیه چهار مورد است و این حصر عقلی نیست. اصولی که سرتاسر فقه جاری می شود (نه مانند قاعده ی طهارت، و یا تجاوز که فقط در بعضی از ابواب فقهی جاری می شوند.) فقط چهار مورد است.

اکنون به سراغ مقدمه ی سوم می رویم که عبارت است از اینکه مجاری این اصول بر اساس حصر عقلی چهار مورد است. یعنی جایگاه برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب کجاست.

ص: ۱۰

۱- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۵، ط مجمع الفکر الإسلامی.

شیخ انصاری برای این مطلب سه بیان ارائه کرده است. دو بیان اول در ابتدای کتاب قطع است. یک بیان دیگر هم دارد که در مبحث برائت ذکر شده است.

ایشان در ابتدای قطع می فرماید: الشک إما أن یلاحظ فیه الحاله السابقه أو لا فالأول مجری الاستصحاب و الثانی: إما أن یکون الشک فیه فی التکلیف أو لا فالأول مجری أصاله البراءه و الثانی: إما أن یمکن الاحتیاط فیه أو لا فالأول مجری قاعده الاحتیاط و الثانی مجری قاعده التخییر. (۱)

توضیح اینکه ایشان می فرماید: گاه حالت سابقه ملحوظ می شود و گاه نمی شود. ایشان از عبارت ملحوظ استفاده می کند زیرا گاه حالت سابقه هست ولی از نظر او ملحوظ نیست و لحاظ آن بی اثر می باشد. زیرا از نظر شیخ استصحاب در جایی

حجّت است که شک در رافع باشد یعنی وضو دارد و شک دارم که محدث شدم یا نه و الا اگر شک در مقتضی باشد حجّت نیست مثلا اگر ندانم آفتاب غروب کرده است یا نه نمی تواند صبح بودن را استصحاب کنم.

به هر حال اگر حالت سابقه ملحوظ باشد استصحاب جاری می شود.

اگر حالت سابقه ملحوظ نباشد یا احتیاط ممکن نیست، در این حال تخییر جاری می شود. در جایی که احتیاط ممکن است اگر از باب شک در تکلیف است مجرای برائت است ولی اگر از باب شک در مکلف به می باشد قائل به اشتغال می شویم و احتیاط جاری می شود.

۱- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۶، ط مجمع الفکر الإسلامی.

اشکالی که به شیخ بار شده است در شق سوم و چهارم کلام ایشان است آنجا که شیخ انصاری می فرماید: اگر شک در تکلیف باشد برائت جاری می شود. اشکال این است که گاه از باب شک در تکلیف است ولی برائت نیز جاری نمی شود مانند جایی که شک در تکلیف است ولی فرد هنوز فحص نکرده است. واضح است که قبل از فحص، برائت جاری نمی شود در این حال جای اشتغال است.

همچنین است جایی که شک در تکلیف است ولی ملاک آن دارای اهمیت می باشد مانند نفوس، اعراض و اموال. در این موارد هرچند اگر از باب شک در تکلیف باشد باید قائل به اشتغال شد. مثلا نمی دانم زید مهدور الدم است یا آنکه می توان او را کشت و یا اینکه نمی دانم زن مزبور بر من حلال است یا حرام و یا مالی است که نمی دانم در آن می توانم تصرف کنم یا نه. در این موارد نمی توانیم برائت جاری کنیم و در نتیجه زید را بکشیم و یا با زن ازدواج کنیم و یا در مال مزبور تصرف کنیم.

همچنین گاه شک در مکلف به است ولی برائت جاری می شود نه احتیاط. مانند شبهه ی غیر محصوره که همه قائل به برائت شده اند.

اشکال دیگر این است که ممکن است از باب شک در تکلیف باشد ولی با این حال قائل به اشتغال شویم مثلا نمی دانیم یا این کار برای من واجب است یا آن کار برای من حرام است. مثلا نمی دانم نذر کرده ام این کار را انجام دهم یا کار دیگری را انجام ندهم. این از باب شک در تکلیف است زیرا نوع تکلیف روشن نیست و نمی دانم تکلیفی که بر گردن من است تکلیف وجوبی است یا تحریمی. در این حال باید احتیاط کنم و تکلیف اول را انجام داده و تکلیف دوم را ترک کنم.

ص: ۱۲

بنا بر این می گویند که در کلام شیخ تداخل وجود دارد زیرا از یک طرف می فرماید که میزان در برائت، شک در تکلیف بودن است ولی در موارد شک در تکلیف وجود دارد ولی اشتغال جاری می شود. از آن طرف میزان در احتیاط را شک در مکلف به بودن می داند ولی در شبهه ی غیر محصوره از باب شک در مکلف به است ولی برائت جاری می شود.

اما تقسیم شیخ در مبحث برائت: کلام ایشان در این مبحث بدون نقص است. ایشان در این عبارت می فرماید: ثمّ إنّ انحصار موارد الاشتباه فی الاصول الأربعه عقلی لإنّ حکم الشکّ إمّا أن یکون ملحوظاً فیه الیقین السابق علیه و إمّا أن لا یکون، سواء لم یکن یقین سابق علیه أو کان و لم یلحظ، و الأوّل مورد الاستصحاب، و الثانی إمّا أن یکون الاحتیاط فیه ممکناً أم لا، و الثانی مورد التخییر، و الأوّل إمّا أن یدل دلیل عقلی أو نقلی علی ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول أو لا، و الأوّل مورد الاحتیاط و الثانی مورد البراءه. (۱)

توضیح اینکه یا حالت سابقه ملحوظ است یا نیست. اگر حالت سابقه ملحوظ باشد استصحاب جاری می شود و الا اگر احتیاط ممکن نیست در اینجا تخییر جاری می شود (تا اینجا با بیان اول مشترک است بعد اضافه می کند:) و اگر احتیاط ممکن باشد یا دلیل قاطع بر معذوریت وجود دارد (مانند عقاب بلا بیان) در این حال برائت جاری می شود و اگر دلیل قاطع بر معذوریت وجود ندارد بلکه دلیل بر عدم معذوریت است در این حال قائل به اشتغال و احتیاط می شویم.

۱- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۴، ط مجمع الفکر الإسلامی.

با این بیان تمام آن اشکالات مرتفع می شود. زیرا در شق اول شیخ فرموده بود که میزان در برائت شک در تکلیف است و ما سه مورد ارائه کردیم که از باب شک در تکلیف است ولی اشتغال جاری می شد. این اشکال در این تعریف جاری نمی شود زیرا در این سه مورد دلیل قاطع بر معذوریت نیست مثلا قبل از فحص نمی توان برائت جاری کرد بنا بر این در این موارد باید قائل به احتیاط شد.

همچنین در تعریف قبل، شیخ در مجرای اشتغال قائل بود که باید از باب شک در مکلف به باشد که ما آن را اجرای برائت در شبهه ی غیر محصوره نقض کردیم که در آن برائت جاری می شد هرچند از باب شک در مکلف به بود. ولی در تعریف اخیر شیخ، این اشکال جاری نیست زیرا در این مورد دلیل قاطع بر معذوریت دارم و آن این است که در شبهه ی غیر محصوره اگر بخواهیم احتیاط کنیم زندگی انسان مختل می شود.

تم الکلام فی المقدمات الثلاث.

اذا علمت هذا فاعلم که کلام در سه جهت واقع می شود:

الجهه الاولی: فی متابعه القطع.

شیخ در رسائل می فرماید: لا إشکال فی وجوب متابعه القطع و العمل علیه ما دام موجوداً، لأنّه بنفسه طریق إلی الواقع. (۱)

صاحب کفایه نیز همین تعریف را ارائه می کند و اضافه می کند: و ترتیب احکامه علیه. عبارت ایشان چنین است: لا شبهه فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلًا و لزوم الحرکه علی طبقه جزما. (۲)

۱- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹، ط مجمع الفکر الإسلامی.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۸، ط آل البیت.

خلاصه یعنی وقتی من متوجه شدم که مایع مزبور خمر است باید تابع باشم و از آن استفاده نکنم. کأنه متابعت از قطع امری ذاتی است و اگر انسان به چیزی قطع پیدا کرد به آن عمل می کند مثلا اگر فهمید عقربی وجود دارد از آن اجتناب می کند.

یلاحظ علیهما: بحث در قطع طریقی است نه قطع موضوعی. قطع طریقی یعنی مکلف به قطع خود التفات ندارد. مثلاً من به ساعت نگاه می کنم و ساعت را متوجه می شوم در این حال من به قطع خودم توجه ندارم. بله در قطع موضوعی انسان به قطع خود توجه می کند و می داند که قاطع است.

بنا بر این وقتی بحث در قطع طریقی است و انسان به قطع خود التفات ندارد چگونه می گویید که واجب است انسان از قطع متابعت کند و بر اساس آن عمل کند؟

اگر انسانی عقربی را می بیند و فرار می کند او از عقرب فرار می کند نه از قطع خود به عقرب. قطع در این موارد مورد توجه و التفات نمی باشد.

خلاصه اینکه کلام شیخ انصاری و محقق خراسانی در قطع موضوعی صحیح است نه در قطع طریقی.

ان قلت: قطع در اینجا به معنای مقطوع است. یعنی واجب است از مقطوع متابعت کرد.

قلت: با این توجیه هم اشکال برطرف نمی شود. زیرا متابعت احکام واقعیه واجب است نه احکام به قید قطع. مقطوع به معنای حکمی است که در مورد آن قطع ایجاد شده است و متابعت حکم مقطوع واجب نیست بلکه متابعت حکم واقعی واجب است.

بله، قطع سبب تنجز می شود زیرا مادامی که انسان قاطع نیست نمی تواند متابعت و اطاعت کند. بنا بر این خود حکم را باید اطاعت کرد زیرا خداوند می فرماید: أَطيعُوا اللَّهَ وَ أَطيعُوا الرَّسُول (۱) قطع فقط موجب می شود که حکم منجز شود.

اشکال دیگر این است که این حکم اختصاص به قطع ندارد بلکه امارات هم همین گونه هستند زیرا واجب است متابعت احکامی که بر طبق آنها اماره ای مانند خبر واحد یا خبر عدلین وارد شده است.

بنا بر این عبارت را عوض می کنیم و می گوییم: تجب متابعه احکام الله تعالی التی تنجزت اما بالقطع الوجدانی او بحجه شرعیه

الجهه الثانیه: هل حجیه القطع ذاتیه او لا؟

می گویند حجیت قطع امری ذاتی است و این نکته را در رسائل بارها به انسان می گویند. ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد بررسی می کنیم.

مباحثی پیرامون قطع ۹۲/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحثی پیرامون قطع

بحث از بحث مقدماتی گفتیم که کلام حول چند جهت واقع می شود. در جلسه ی قبل جهت اولی را بحث کردیم فنقول:

الجهه الثانیه: هل الطریقیه ذاتیه للقطع او لا؟

بنا بر این موضوع، طریقت است. از این رو نباید آن را با بحث بعدی که در جهت ثالثه بیان می شود اشتباه کنیم زیرا در آن مقام، در حجیت بحث می کنیم.

توضیح ذلک: و اعلم ان الجعل علی قسمین: (جعل همان ایجاد است.)

ص: ۱۶

۱- نساء/سوره۴، آیه۵۹

جعل بسیط و جعل مرکب.

جعل بسیط عبارت از ایجاد شیء است. مانند ساختن چیزی و یا اینکه خداوند جسم را آفرید.

ولی جعل مرکب عبارت است از ایجاد چیزی برای چیزی مانند سفید کردن یک جسم.

ثم ان الجعل المرکب علی قسمین:

گاه جعل مرکب حقیقی است مانند سفید کردن دیوار خانه. یعنی واقعا جسمی را سفید می کنیم. در این حال هم ما خانه را درست کردیم و هم دیوار آن را رنگ کردیم و در واقع دو کار انجام دادیم.

گاه جعل مرکب، مجازی است. مانند جعل الاربعه زوجا. در اینجا چهار گردو را کنار هم می گذاریم و با این کار فقط اربعه را ایجاد کردیم و زوجیت به خودی خود ایجاد شد. در این موارد که وضع موضوع کافی در وضع محمول باشد آن را مجاز می گویند.

البته این دو مقدمه در کفایه با هم ادغام شده است.

اذا علمت هذا فاعلم: طریقیت وقتی با قطع بررسی می شود سه احتمال وجود دارد:

طریقیت عین قطع باشد. در این صورت سخن از ذاتی است مانند اینکه بگوییم: حیوان ناطق عین انسان است یعنی ذاتی آن است. در این حال طریقیت احتیاج به جعل می باشد. یعنی من باید قطع را در ذهن خودم ایجاد کنم تا طریقیت ایجاد شود. زیرا طریقیت عین قطع است و قطع هم امری ممکن است و هر ممکنی احتیاج به علت دارد بنا بر این باید من آن را در ذهن ایجاد کنم و با این کار آن را جعل کنم. بنا بر این کسی که قطع را ایجاد می کند در واقع طریقیت را ایجاد می کند. با این حال کسی قائل به این احتمال نشده است که طریقیت عین قطع باشد.

طریقیت از لوازم قطع باشد. مانند زوجیت نسبت به اربعه لوازم خود بر دو قسم است:

گـاه جعل آن حقیقی است و گاه جعل آن مجازی می باشـد. ولی جعل طریقیت برای قطع از قبیل قسم سوم است که جعل آن مجازی می باشد. زیرا چیزی که از قبیل لوازم موضوع است جعل مرکب حقیقی ندارد و جعل آن همواره مجازی است.

تا اینجا هر چه گفتیم خلاصه ای از عبارت صاحب کفایه می باشد. (۱)

یلاحظ علیه: هیچ یک از موارد فوق صحیح نیست.

توضـیح ذلک: ما هم قبول داریم طریقیت عین قطع نیست تا امر ممکن باشـد و به علت احتیاج داشـته باشد. با این وجود محقق خراسانی قائل شد که طریقیت از لوازم قطع است و جعل لوازم از باب مرکب مجازی است.

مـا می گوییم: طریقیت از لوازم نیست و الاـ جعل مرکب را نمی توانستیم در دنیا پیـدا کنیم زیرا بسـیاری از افراد جاهل مرکب هسـتند و کسـانی هسـتند که قاطع هسـتند ولی قطعشان مطابق واقع نیست. اگر کسـی چنین حرفی بزنـد لازمه اش این است که سوفسطایی باشد یعنی واقع همانی است که به آن قطع داریم.

ممکن است بعضـی بگوینـد که مراد مـا طریقیت کلی نیست بلکه مراد طریقیت نسبی مراد است یعنی هر کسـی قطع خودش را طریق به واقع می داند.

این کلاـم هم صـحیح نیست زیرا طریقیت از امـور تکـوینیه است و امور تکوینیه نسـبی بردار نیسـتند زیرا مثلاـ یـا روز هست یا نیست و نمی تواند نسبی باشد. نسبیت فقط در امور اعتباریه راه دارد.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۸، ط آل البیت.

بنـا بر این طریقیت نه عین قطع است و نه از لوازم آن است. عین قطع نیست زیرا در این صورت می بـایست ایجاد می شـد و از لوازم هم نسـبت و الاـ هر قطعی می بایست مطابق واقع باشـد. مراد از طریقیت، نسبی هم نیست زیرا نسبیت در امور تکوینی راه ندارد.

در عین حـال می گوییم که مـدعای محقق خراسانی صـحیح است و آن اینکه طریقیت جعل بردار نیست. زیرا طریقیت از امور تکوینی است و امور تکوینی جعـل اعتبـاری بر نمی دارد زیرا جعل مزبور اعتباری است و با اعتبار نمی توان تکوین را درسـت کرد کمـا اینکه بـا استصـحاب حرارت نمی توان کرسـی را گرم کرد. (بله دلیل محقق خراسانی همان طور که گفتیم باطل می باشد.)

بنا بر این اگر طریقیت از خواص قطع است دیگر نمی توان با جعل اعتباری آن را درست کرد.

محقق نائینی می فرماید: شرع مقدس در باب امارات، طریقیت را جعل کرده است و خبر واحد، شهرت و اجماع منقول را جعل کرد.

یلاحـظ علیه: همـان طور که گفتیم طریقیت از امور تکوینیه است و این کار با جعل جاعل که اعتباری است ایجاد و جعل نمی شود.

من هنا یعلم که مرحوم حجّت قائل بود شرع مقدس در باب امارات، تتمیم کشف کرده است.

نقول: همان اشکال به ایشان هم وارد است زیرا کشف و تتمیم آن از امور تکوینیه است و قابل جعل اعتباری نیست یعنی مولی نمی تواند بگوید: ای مردم من قطع شما را طریق قرار دادم، من امارات را طریق کردم و یا امارات را جعل کردم که متمم جعل باشد. هیچ یک از اینها قابل جعل نیست.

ص: ۱۹

الجهه الثالثه: هل الحجیه امر ذاتی للقطع او لا؟

حجیت سه معنا دار:

الحجیه اللغویه (یا الحجیه العقلائیه)الحجیه المنطقیهالحجیه الاصولیه این سه مورد در رسائل و کفایه با هم مخلوط شده است.

حجیت لغوی: الحجه فی اللغه و الحجه بین العقلاء هو ما یحتج به المولی علی العبد.

اگر حجیت لغوی مراد باشد واضح است قطع بدون اشکال حجّت می باشد. حجیت از لوازم قطع است مانند زوجیت که از لوازم اربعه می باشد. بنا بر این وقتی می گویند قطع، یعنی حجّت و طریقیت.

ما می گوییم: هرچند قطع از نظر لغوی و عقلایی حجّت است ولی حجیت از لوازم قطع نیست بلکه از احکام عقلیه می باشد. به این معنا که عقل احکامی دارد مثلا می گوید: عقل حسن و ظلم قبیح است و جزاء احسان نمی تواند غیر از احسان باشد و عمل به وعده صحیح و نقض آن غلط می باشد. حجیت عقل هم جزء احکام عقلی است یعنی تو که یقین داشتی فرزند مولی در حال غرق شدن است ولی او را نجات دادی مستحق عقوبت از طرف مولی هستی.

اینها نشان می دهد که حجیت از لوازم قطع نیست و الا اگر از لوازم بود باید تصور قطع با تصور حجیت ملازم بود و حال آنکه ملازم نیست. حجیت از احکام عقل است یعنی اگر عبد یقین پیدا کرد ولی بر طبق آن عمل نکرد مولی می تواند او را مؤاخذه کند.

ان قلت: اگر معنای لازم این است که تصور موضوع موجب شودک که تصور لازم هم در ذهن بیاید پس امکان نمی تواند از لوازم ممکن باشد و حال انکه می گویند امکان از لوازم انسان و جسم است. بنا بر این چرا در بسیاری از موارد ما انسان را تصور می کنیم ولی از ممکن بودن او غافل هستیم.

ص: ۲۰

قلت: ممکن، از لوازم ذات انسان موجود نیست بلکه مربوط به انسانی است که وجود و عدم نسبت به او یکسان است.

بعضی می گویند: قطع قابل جعل حجیت نیست زیرا آنچه که می خواهد قطع را حجّت کند یا خودش قطع است، یا ظن است، یا شک و یا وهم.

اگر قطع بخواهد قطع را حجّت کند تسلسل لازم می آید و این سخن در مورد همان قطع مطرح می شود که باز آن را چه چیزی حجّت کرده است. از آن طرف قطع را ظن، شک و وهم نمی تواند حجّت کند.

با این حال می گوییم: حجیت از احکام قطعیه ی قطع است و بنا بر این احتیاج به استدلال مزبور نداریم.

مسائلی پیرامون قطع ۹۲/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسائلی پیرامون قطع

بحث در این بود که آیا طریقیت برای قطع ذاتی است یا نه. محقق خراسانی قائل بود که چون ذاتی است قابل جعل نیست مگر اینکه از باب جعل مجازی باشد. مانند جعل زوجیت برای اربعه که این کار با جعل انجام نمی شود زیرا زوجیت ذاتی اربعه است. (۱)

ما گفتیم طریقیت برای قطع ذاتی نیست زیرا گاه قطع وجود دارد ولی از باب جهل مرکب است و این قطع به واقع طریق نیست. با این حال ادعای محقق خراسانی صحیح است و ما هم قائل هستیم که طریقیت برای قطع قابل جعل نیست. البته نه از این نظر که طریقیت برای قطع ذاتی است بلکه از این جهت که جعل، امری است اعتباری و طریقیت امری است تکوینی و با اعتبار نمی شود تکوین را درست کرد.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۸، ط آل البیت.

دیگر اینکه در مورد حجیت قطع گفتیم: ادعا شده است حجیت برای قطع قابل جعل نیست زیرا حجیت برای قطع ذاتی است.

گفتیم باید حجیت را تجزیه و تحلیل کنیم. حجیت گاه عقلائی است که به آن حجیت لغوی می گویند، حجیت منطقی و حجیت اصولی.

متأسفانه این بحث در رسائل و کفایه از هم تفکیک نشده است. به هر حال ما قائل هستیم که حجیت ذاتی قطع نیست بلکه از احکام عقل است به این معنا که عقل می گوید وقتی می بینی فرزند مولی در حال غرق شدن است باید او را نجات دهی و الا مولی می تواند تو را مؤاخذه کند. حجیت به این معنا است که اگر مطابق آن عمل نشود مولی می تواند علیه عبد احتجاج کند.

سپس ان قلتی را نقل کردیم و آن اینکه اگر حجیت برای قطع ذاتی نیست پس امکان هم برای ممکن ذاتی نباید باشد. این در حالی است که همه می گویند امکان برای ممکن امری ذاتی است.

در جواب گفتیم. بین قطع و حجیت و بین ممکن و امکان فرق است. اگر کسی ممکن را مطالعه کند می بیند که ممکن همواره وابسته است و نمی توان آن را از وابستگی جدا کرد. ممکن یعنی چیزی که وجود و عدم برای او یکسان است و این معنا را نمی توان از امکان جدا تصور کرد.

این بر خلاف قطع است زیرا قطع به معنای روشنگری و بیداری است. حجیت دیگر از لوازم عقل نیست بلکه از احکام عقل است.

ص: ۲۲

الحجیه فی المنطق: یعنی آیا عقل از نظر منطق هم حجیت است؟

حجیت در منطق به این معنا است که حد وسط یا علت نتیجه باشد یا معلول نتیجه. مثلا می گویند: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. حال اگر بپرسند که چرا عالم متغیر است می گویند به علت اینکه متغیر است و در یک حالت ثابت نیست. بنا بر این تغیر که حد وسط است علت نتیجه می باشد که همان حدوث عالم می باشد.

به عبارت دیگر تغیر علت ثبوت اکبر برای اصغر می باشد (۱) یعنی تغیر علت این است که حادث که در کبری است به عالم که در صغری است سرایت کند.

گاه حد وسط علت نتیجه نیست بلکه معلول نتیجه است مانند: هذا محموم (یعنی او تب دارد) و کل محموم مختل الاخلاط (زیرا سابقا معتقد بودند که انسان چهار اخلاط مانند، بلغم و سودا دارد.) فهذا مختل الاخلاط. در این مثال محموم و تب دار بودن معلول مختل الاخلاط بودن است.

اذا علمت ذلک: قطع نمی تواند حجّت منطقی باشد زیرا بحث در قطع طریقی است و قطع طریقی به این معنا است که حکم در آن روی واقع بما هو هو رفته است. یعنی الخمر بما هو هو حرام و دیگر روی قطع به خمریت نرفته است. بنا بر این اگر بگوییم: هذا مقطوع الخمریه و کل مقطوع الخمریه حرام فهذا حرام (۲) این قضیه، اشتباه است و اشتباه آن در کبری است زیرا نمی توان گفت، کل مقطوع الخمریه حرام زیرا خمر حرام است نه خمری که قطع به خمریت آن داریم. بله قطع سبب می شود که حکم واقعی برای انسان منجز شود. قطع صرفا موجب ایجاد تنجز می شود و در موضوع و حکم دخالت ندارد.

۱- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹، ط مجمع الفکر الإسلامی.
۲- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹، ط مجمع الفکر الإسلامی.

فعلم من ذلک که قطع طریقی نمی توانـد موضوع واقع شود. بله اگر احکـام روی واقع نرود بلکه روی قطع به واقع رود که به آن قطع موضوعی می گوینـد مانند اینکه شارع قطع را حرام نکند بلکه مقطوع الخمریه را حرام کند در این حال قطع می تواند حجّت منطقی باشد و می توان گفت. الخمر مقطوع الخمریه و کل مقطوع الخمریه حرام فهذا حرام.

خلاصه اینکه اگر مراد حجیت منطقی است بایـد بین قطع طریقی و موضوعی فرق بگذاریم. حجیت منطقی در قطع طریقی معنا ندارد ولی در قطع موضوعی معنا دارد.

با این بیان حکم ظن هم روشن می شود و همان طریقی بودن و موضوعی بودن در آن هم راه دارد.

شیخ انصـاری در اول رسائـل این مسـأله را به صورت پیچیـده بیان کرده است و بین قطع و ظن فرق گذاشـته است (۱) و حال آنکه بین آنها از این منظر فرقی نیست.

امـا الحجه الاصولیه: مولی می بینـد که اگر مکلفین بخواهنـد قطع پیـدا کننـد به سـختی مبتلا می شونـد. بنا بر این مولی کار را آسان کرده در نتیجه، بینه، خبر واحـد، اجماع منقول و یک سـری چیزهایی که کشـفشان ناقص است را حجّت می کنـد. بنا بر این حجّت اصولی یعنی: جعل الحجیه لما کشفه ناقص.

اگر کشف چیزی از نظر قاطع تام باشـد دیگر احتیاج نـدارد که آن را حجّت کنند ولی اگر چیزی کشـفش از نظر انسان ناقص باشد شارع از باب تسهیل آن را حجّت می کند به آن حجّت اصولی می گویند.

۱- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۵، ط مجمع الفکر الإسلامی.

بنا بر این قطع نمی تواند حجّت اصولی باشد چون کشف آن از نظر قاطع تام است.

اذا عرفت هذا فنقول: هل یجوز المنع عن العمل بالقطع او لا؟

محقق خراسانی این بحث را ذکر می کند: (۱) یعنی آیا امام صادق علیه السلام می تواند به زراره بفرماید: یا زراره! لا تعمل بقطعک؟

جواب این است:

اگر قطع طریقی باشد و واقع موضوع باشد. واضح است که قطع مدخلیت ندارد و فقط موجب تنجز می شود. در نتیجه کسی نمی تواند از آن منع کند (۲) زیرا لازمه ی آن تناقض در نظر قاطع است. یعنی زراره می تواند بگوید: من یقین دارم این خمر است و قرآن هم از آن نهی کرده است چرا می فرمایید به این قطع عمل نکنم؟

اما اگر قطع موضوعی باشد شارع می تواند از آن نهی کند یعنی شارع بگوید که من آن قطع را جزء موضوع قرار دادم که از مجاری طبیعی حاصل شود نه از طریق علم رمل و جفر (۳) و کهانت و مانند آن. زیرا قطع موضوعی است و موضوع هم به دست شارع است و می توان از آن نهی کند.

در مورد ظن هم همین را می گوییم. یعنی اگر ظن طریقی باشد و حکم هم روی واقع رفته است شارع نمی تواند از آن نهی کند. ولی اگر ظن موضوعی باشد شارع می توان از آن نهی کند و مثلاـ اگر شارع خمر را حرام نکرده باشد بلکه مظنون الخمریه را حرام کرده باشد در این صورت می تواند در آن تصرف کند.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۸، ط آل البیت.

۲- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۱، ط مجمع الفکر الإسلامی.

۳- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۳، ط مجمع الفکر الإسلامی.

جمع بین حکم ظاهری و واقعی: محقق خراسانی این بحث را در اینجا مطرح می کند و حال آنکه در جای دیگری دوباره این بحث را مطرح می کند. وجه اینکه آن را در اینجا ذکر کرده است مشخص نیست.

به هر حال این بحث مطرح است که مثلا شارع می فرماید: من خبر واحد را حجّت کرده ام و خبر واحد هم گفت که این مایع خمر است. اگر این مایع در واقع آب باشد در این حال از نظر حکم واقع این مایع حلال است ولی از نظر حکم ظاهری حرام می باشد.

همچنین در مورد احکام هم این مسأله جاری است مثلا زراره خبر داد که الحبوه للولد الاکبر و از آن طرف در لوح محفوظ نوشته باشد که حبوه مال تمام ورثه است. چگونه می توان بین این دو جمع کرد؟

در اینجا است که در چهار مرحله ی حکم بحث می شود که عبارتند از:

حکم اقتضایی (مرحله ی ملاکات احکام و مصالح و مفاسد است. یعنی خمر مفسده دارد و آب مصلحت دارد. شارع مقدس اول به ملاکات احکام توجه می کند و بعد آن را انشاء می کند)حکم انشائی (بعد از آنکه ملاکات بررسی شد حکم انشاء می شود و در اینجاست که یا به پیغمبر نمی گوید و یا می گوید ولی به دست ما نمی رسد.)حکم فعلی (حکم توسط اهل بیت به ما ابلاغ شود.)حکم منجز (این حکم به من هم برسد.) بعد مسأله ی جمع بین حکم ظاهر و واقعی مطرح می شود به هر حال چون این صاحب کفایه مسأله را بعد مطرح می کند ما این بحث را در اینجا متوقف می کنیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ احکام تجری می رویم.

بحث اخلاقی: استعداد هر چند در پیشرفت درسی کارساز است ولی بالاتر از آن کوشش و پشتکار است. بنا بر این باید در ایام تحصیلی کارهای جانبی را کم کنیم بر این اساس پرداختن به مسائل مستحبی درجه ی سوم، پیگیری زیاد مسائل سیاسی و مانند آن را کم کنیم و لا اقل هشت ساعت به کارهای درسی اشتغال داشته باشیم.

باید کفایه و رسائل را قبل از درس مطالعه کرد و تقریرات و حواشی آن را دید تا به تسلط بیشتری به سر درس حاضر شد. امام قدس سره در سال ۱۳۳۱ به شهر محلات رفته بود و از ایشان سؤال شد که در آنجا به چه کاری مشغول بودید ایشان می گفتند که ساعت شش صبح تا ساعت دوازده مشغول مطالعه بودند و اگر خسته می شدم مشغول نوشتن می شدم.

امام امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید:

بقدر الکدّ تکتسب المعالی و من طلب العلا سهر اللیالی (۱) (۲)

معنای تجری و استحقاب عقاب بر آن ۹۲/۰۶/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای تجری و استحقاب عقاب بر آن

گفتیم محقق خراسانی قبل از مقصد ششم مسائلی را به عنوان مقدمه مطرح می کند. ایشان در الجهه الاولی در احکام قطع صحبت کرد.

الجهه الثانیه فی التجری: (۳)

ص: ۲۷

۱- صید الافکار فی الادب والاخلاق والحکم والامثال، حسین المهدی، ج۱، ص۲۲.

۲- رسائل الغزالی، امام غزالی، ص۴۶۰.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۹، ط آل البیت.

الامر الاول: فی معنی التجری

تجری را باید در لغت و در اصطلاح معنا کرد:

تجری در لغت به معنای اظهار جرأت بر مولی است. اگر عبدی نسبت به احکام مولی بی اعتنا باشد و به اوامر و نواهی مولی اهمیت ندهد به آن تجری می گویند چه قطع او مطابق واقع باشد (مثلا قطع داشته باشد مایع مزبور شراب است و شراب هم باشد و سپس آن را بنوشد) و چه مخالف واقع (قطع داشته باشد که مایع مزبور شراب است و آن را بنوشد ولی در واقع آب باشد). خلاصه اینکه: هر گاه فرد به قطع خود عمل نکند به آن در لغت تجری می گویند.

تجری در اصطلاح اصولیین مختص به یک قسم است و آن اینکه فرد یقین به تکلیف پیدا کند و مخالفت کند اما یقینش مخالف واقع باشد (نه مطابق واقع) مثلا یقین داشته باشد عملی واجب است و ترک کند و بعد مشخص شود که مستحب بوده است.

هر دو قسم تجری در امارات هم راه دارد و مخصوص به قطع نیست. مثلا اگر اماره قائم شود که مایع مزبور خمر است و او آن را بنوشد. بنا بر این تجری لغوی چه مایع مزبور فی الواقع خمر باشد یا نه به آن تجری می گویند ولی بنا بر تجری اصولی فقط در صورتی که مایع مزبور فی الواقع خمر نباشد تجری صادق است.

با بیان فوق معنای انقیاد نیز مشخص شود:

انقیاد در لغت به این معنا است که فرد وقتی یقین پیدا کرد عملی واجب است به آن عمل کند چه مطابق واقع باشد و چه مخالف آن.

اما انقیاد در اصطلاح اصولیین به تکلیفی می گویند که فرد به زعم خودش قطع دارد چیزی واجب است و به آن عمل کند ولی در واقع واجب نباشد.

به هر حال بحث ما در اصطلاح اصولیین است.

الامر الثانی: هل التجری مسأله اصولیه او مسأله فقهیه او مسأله کلامیه؟

از عبارات شیخ انصاری و محقق خراسانی استفاده می شود که آنها آن را مسأله ای فقهیه می دانند. یعنی آیا تجری بر مولی حرام است یا نه و به عبارت دیگری یکی از محرمات این است که انسان نسبت به مولی تجری کند و وقتی یقین به چیزی پیدا کرد بر خلاف آن عمل کند و یقین او هم مخالف با واقع باشد.

ان قلت: این مسأله چگونه فقهیه است و حال آنکه علماء در حرمت تجری به حسن و قبح استدلال می کنند و می گویند: تجری قبیح است و هر آنچه قبیح باشد حرام است؟

توجه: این بحث تا زمان صاحب فصول در کتب اصولیه مطرح بود ولی از زمان ایشان به بعد از کتب اصولیه حذف شده است. به این سبب است که مستشکل استدلال می کند که چون مسأله ی حسن و قبح در اصول است و علماء به واسطه ی آن به حرمت تجری استدلال می کنند به همین سبب باید این مسأله از مسائل اصولیه به حساب آورد.

قلت: استدلال غیر از متن مسأله است. متن مسأله، فقهی است و آن اینکه اگر کسی یقین به حکمی پیدا کند هرچند یقینش دروغ باشد و با این حال فرد با آن مخالفت کند حکمش چیست؟ آیا حرام است یا نه.

ص: ۲۹

ثم ان علامه الحائری یقول: مسأله را می توان به سه گونه عنوان کرد و مسأله را می توان از منظر اصولی، فقهی و کلامی مطالعه کرد.

مسأله از این نظر فقهی است که بگوییم آیا تجری حرام است یا نه.

مسأله از این نظر اصولی است که ایا عمل مزبور قبیح است یا نه.

مسأله از این منظر کلامی است که آیا تجری عقاب دارد یا نه. (۱)

یلاحظ علیه: ایشان بین مسأله و دلیل مسأله و اثر مسأله خلط کرده است.

تفاوت بین مسأله و دلیل مسأله را بیان کردیم که مسأله عبارت از حرمت و عدم حرمت است و بس، دلیل مسأله هم همان حسن و قبح است که ارتباطی به متن مسأله ندارد.

غایت و اثر مسأله هم این است که اگر چیزی حرام شد اثر آن این است که بر آن عقاب مترتب می شود.

اذا علمت هذا فاعلم: ان الکلام یقع فی امرین: نفس التجری و الفعل المتجرَی به

فرق این دو در این است که گاه بحث در عنوان تجری است یعنی آنی که من یقین دارم شراب است ولی در واقع آب می باشد، صرف این عمل که مخالفت با قطع است حرام است یا نه.

بحث دوم این است که حکم شرب چگونه است یعنی منهای مخالفت با قطع، خوردن مایع مزبور که در واقع آب بوده است چگونه می باشد آیا به حلیت خود باقی است یا اینکه حرام می باشد.

۱- درر الفوائد، شیخ عبد الکریم حائری، ج۲، ص۱۱.

خلاصه اینکه تجری عارض بر شرب می باشد و شرب معروض می باشد و بحث گاه در عارض است و گاه در معروض.

این بحث دارای سه قسم است:

گاه یقین دارم خمر است و هرگز مرتکب نمی شوم.گاه یقین دارم خمر است ولی فقط بعضی از مقدمات آن را مرتکب می شوم یعنی تا لب دهان می برم و بعد منصرف می شوم.گاه یقین دارم خمر است و آن را به همین نیّت می نوشم. مورد اول و دوم محل بحث نیست و کسی متعرض آن نشده است. بحث عمدتا در سومی مطرح است که فرد مرتکب عمل شده است.

ههنا اقوال ثلاثه:

القول بالتحریم (صاحب کفایه به این قول قائل است و می گوید نفس جرأت بر مولی حرام است زیرا عقلاء می گویند که او متجری است و این خود موجب حرمت است)القول بعدم التحریم (شیخ انصاری قائل است که این کار قبح فاعلی دارد ولی قبح فعلی ندارد. یعنی او انسان بد ذاتی است ولی عمل او حرام نیست.)القول بالتفصیل (صاحب فصول قائل به تفصیل شده می فرماید: تجری حرام است مگر اینکه در ضمن تجری واجبی انجام شود که مشروط به قصد قربت نباشد. مثلا عبد دید که دشمن مولی در حال غرق شدن است (او تصور می کرد که دشمن مولی است و حال آنکه فرزند مولی بود) اگر عبد او را نجات دهد به این نیّت که به مولی ضرر بزند این عمل نوعی تجری محسوب می شود ولی چون عملا فرزند مولی را نجات داده است عمل او، قبح تجری را جبران می کند. البته این در جایی که این عمل مشروط به قصد نباشد کما اینکه در این مثال هم مشروط نیست.) اما کلام محقق خراسانی: ایشان قائل است که عمل مزبور حرام است و برای آن دو دلیل اقامه می کند.

دلیل اول ایشان که دلیلی ضعیف می باشد استناد به اجماع است و می فرماید: علماء اجماع دارند که تجری حرام است.

یلاحظ علیه: بسیاری از افراد این مسأله را مطرح نکرده اند حال چگونه حکم ایشان بر حرمت فهمیده شده است؟

بعد برای این دلیل شاهدی ارائه شده و آن اینکه: اگر مسافر به سفری می رود که خوف نفس دارد نمازش را باید تمام بخواند حتی اگر فی الواقع مسیر، امن بوده باشد.

جواب آن هم روشن است و آن اینکه در مسأله ی نماز مسافر، واقع معیار نیست بلکه معیار، اندیشه ی انسان است. این مسأله با مسأله ی شرب مایع به نیّت خمر فرق دارد.

دلیل دوم: این دلیل عقلی است و آن را به چهار گونه عنوان کرده اند و محقق خراسان، شیخ انصاری، محقق اصفهانی و محقق نائینی آن را به چهار گونه ارائه کرده اند. روح این بیان ها یک دلیل است ولی هر یک مزیت خاص خود را دارد:

التقریر الاول للشیخ الانصاری: ایشان که قائل به عدم حرمت است در رسائل دلیل کسانی که قائل به حرمت هستند را ذکر می کند و می فرماید: دو نفر هستند که کنار میزی که بر روی آن شراب است نشستند و تقاضای شراب کردند دو ظرف شراب که یکی اشتباها آب بود برای آنها آورده شد و آن دو نوشیدند. یکی خمر را نوشید و دیگری آب را.

مستدل سپس می گوید: در مورد عقاب، چهار احتمال است:

یا باید هیچ یک از این دو نفر معاقب نیستند (این فرض یقینا باطل است)یا باید گفت آنی که آب را نوشیده است معاقب است و آنی که شراب را نوشیده است معاقب نیست (این فرض هم بی معنا و باطل است.) هر دو معاقب هستند (هذا هو المختار)شراب خور عقاب می شود ولی کسی که آب را خورده است عقاب ندارد (این نیز صحیح نیست زیرا لازم می آید که عقاب منوط بر امری باشد که خارج از اختیار است.) سپس شیخ انصاری که قائل به عدم حرمت است از این دلیل جواب می دهد و می فرماید: بین عقاب و بین عدم العقاب فرق است. عقاب منوط بر امری غیر اختیاری نیست ولی عدم العقاب می تواند منوط به امری غیر اختیاری باشد و این کار قبیح نیست.

توضیح ذلک: بین دو نفر فوق، کسی که در واقع شراب را خورده است آن را اختیارا خورده است نه اضطرارا از این رو عقاب می شود و عقاب او هم قبیح نیست.

اما کسی که آب را اشتباها نوشیده است حکم، در مورد او عدم العقاب است. بله عدم العقاب منوط به امری خارج از اختیار است زیرا اینکه شراب او آب از کار درآمد خارج از اختیار او بوده است ولی عدم عقاب در مورد او صحیح است. عقاب نکردن او هر چند منوط به عدم الاختیار است ولی این کار قبیح نیست.

مانند دو نفر که انسانی را نشانه گرفتند که بکشند. یکی تیرش به هدف خورد ولی دیگری به هدف نخورد. کسی که او را نشانه گرفته است و کشته است را عقاب می کنند ولی کسی که نشانه گرفته ولی تیرش به خطا رفته است را عقاب نمی کنند. عدم العقاب در مورد او به سبب امری غیر اختیاری بوده است زیرا دستش اشتباهی کج رفته است و او را نکشته است ولی اینکه او را قصاص نمی کنند قبیح نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تقریر محقق خراسانی می رویم که قائل به حرمت است.

عدم حرمت تجری ۹۲/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم حرمت تجری

بحث در تجری است و به اینجا رسیدیم که گاه بحث می شود که تجری حرام است یا نه و دیگر اینکه عملی که با آن تجری می شود حرام است یا نه.

ص: ۳۳

مثلا کسی آبی را به نیّت خمر می نوشد که یک بحث این است که صرف این عمل حرام است یا نه و دیگر اینکه آیا نوشیدن آب هم به نیّت خمر حرام می باشد (۱) یعنی وقتی فرد یقین پیدا کرد که مایع مزبور شراب است آیا حکم نوشیدن آب که مباح بود عوض می شود یا نه.

گفتیم شیخ انصاری قائل است که فعل تجری حرام نیست و قبح فعلی ندارد و صرفا قبح فاعلی دارد. بر این اساس، ایشان دلیلی که برای حرمت ارائه کرده بودند را رد کرد. (در جلسه ی قبل به دلیل و رد شیخ اشاره کردیم)

التقریب الثانی: محقق خراسانی قائل به حرمت تجری است و می گوید: کسی که تجری کرده است متمرد است و حیثیت مولی را هتک (۲) کرده است و علم طغیان را علم نموده است و از رسم عبودیت خارج شده است. این کارها قبیح است و هر چیز که قبیح باشد حرام است.

یلاحظ علیه: ما در مقام بحث علمی هستیم. موضوع هم کسی است که هرچند از خدا می ترسد ولی دچار هوی و هوس شده

است و از عـذاب الهی هم خائف است ولی نمی تواند جلوی خودش را بگیرد. این با کسـی که متمرد است و از رسم عبودیت خارج شـده است و تصـمیم دارد با خداونـد مخالفت کنـد فرق دارد. آیا این نوع تجری هم قبیـح است؟ آنچه محقق خراسانی ترسیم کرده است گاه مساوی با کفر است و قابل تطبیق بر کسی که مسلمان است و گاه دست از پا خطا می کند نیست.

ص: ۳۴

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۹، ط آل البیت.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۹، ط آل البیت.

التقریب الثالث: محقق اصفهانی (شیخ محمد حسین غروی که از تلامذه ی بزرگ صاحب کفایه می باشد در حاشیه ی خود بر کفایه به نام نهایه الدرایه) می گوید: ملاک عقاب عاصی را بررسی می کنیم و آن را بر فردی که تجری می کند تطبیق می دهیم.

برای عقاب عاصی چند احتمال وجود دارد:

او واقع را مخالفت کرده است و در نتیجه عقاب می شود.او مبغوض مولی را مرتکب شده است.او با غرض مولی مخالفت کرده است. هیچ یک از سه مورد فوق نمی تواند ملاک باشد. زیرا این ملاک در جاهل هم هست یعنی فرد جاهلی وجود دارد که می خواست آب بنوشد و به اشتباه ظرف شراب را نوشید. او نباید عقاب شود و حال آنکه هر سه ملاک فوق در خصوص او وجود دارد. بنا بر این باید به سراغ ملاک چهارم رویم:

او احترام مولی را هتک کرده است. این ملاک در تجری هم وجود دارد.

یلاحظ علیه: شق چهارم هم صحیح نمی باشد بلکه باید به سراغ شق پنجم رفت که عبارت است از: مخالفت مولی از روی عمد

این ملاک منحصر به کسی است که از روی عمد مولی را مخالفت کرده و عصیان می کند. وقتی چنین چیزی ملاک شد تجری خارج می شود زیرا در تجری مخالفت مولی وجود ندارد.

التقریر الرابع: محقق نائینی هم مانند سه تقریر قبل در مقام مخالفت با شیخ بر آمده و قائل به حرمت تجری است و می فرماید: ان المناط فی حکم العقل باستحقاق العقاب هو جهه البغض الفاعلی و حیثیه صدور الفعل الذی یعلم بکونه مبغوضا للمولی من دون دخل للواقع.

یعنی ملاک عقاب چیز دیگری است و آن اینکه فاعل پیش مولی مبغوض باشد زیرا فاعل به اعتقاد خودش عمل بدی را انجام داده است. بنا بر این وقتی شخص می خواهد فعلی را معتقد است مبغوض مولی است انجام دهد این ملاک در متجری هم وجود دارد زیرا او هم با نوشیدن آبی که تصور می کند خمر است می خواهد فعلی را که یقین دارد مبغوض مولی است انجام دهد. حال اینکه مطابق واقع باشد یا نه، در مسأله ی عقاب تاثیری ندارد.

یلاحظ علیه: بین قبح فاعلی و قبح فعلی ملازمه ای نیست. اگر فاعل قبیح باشد و علاوه بر آن فعلش هم قبیح باشد حق با محقق نائینی است ولی در تجری، فعل قبیح نیست.

خلاصه اینکه هیچ یک از چهار بیان فوق نتوانست ثابت کند که تجری حرام است.

امام سجاد علیه السلام نیز در یکی از دعاهایش بیانی دارد که به بحث ما مرتبط می باشد. ایشان می فرماید: إِلَهِی لَمْ أَعْصِکَ حِینَ عَصَیْتُکَ وَ أَنَا بِرُبُوبِیَّتِکَ جَاحِدٌ (خداوندا! اگر تو را عصیان کردم به این سبب نبوده است که عبودیت تو را منکر باشم) وَ لَا بِأَمْرِکَ مُسْتَخِفٌّ وَ لَا لِعُقُوبَتِکَ مُتَعَرِّضٌ وَ لَا لِوَعِیدِکَ مُتَهَاوِنٌ وَ لَکِنْ خَطِیئَةٌ عَرَضَتْ وَ سَوَّلَتْ لِی نَفْسِی وَ غَلَبَنِی هَوَایَ وَ أَعَانَنِی عَلَیْهَا شِقْوَتِی وَ غَرَّنِی سِتْرُکَ الْمُرْخَی عَلَیَّ (۱)

صاحب فصول قائل است تجری عقاب دارد مگر در یک صورت و آن جایی است که متجرَی به، واجبی باشد که در آن قصد قربت شرط نباشد. مثلا کسی دید دشمن مولی در حال غرق شدن است و او را نجات داد تا به مولی ضرر بزند ولی کشف شد که او فرزند مولی بوده است. در اینجا تجری در ضمن واجبی قرار گرفته که محبوب مولی است و احتیاج به قصد قربت هم ندارد. مصلحتی که در این حال ایجاد شده است موجب می شود که قبح تجری از بین برود.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۹۵، ص۸۸، ط بیروت.

محقق خراسانی در کفایه به قول او اشکالات خوبی را مطرح کرده است:

اولاً: قطع موجب حسن و قبح نمی شود یعنی از عناوینی نیست که قبیح را حسن و حسن را قبیح کند. (1) (بر خلاف یک سری از عناوین مانند ضرب الیتیم برای تأدیب حسن است ولی برای ایذاء قبیح است.)

ثانیا: عناوینی که گاه قبیح را حسن و حسن را قبیح می کند مربوط به جایی است که عمل مورد توجه فاعل باشد (2) بر خلاف ما نحن فیه که چنین نیست زیرا فرد نمی داند که دارد فرزند مولی را نجات می دهد.

خلاصه اینکه: تجری به عنوان تجری قبیح نیست و در نتیجه حرام نمی باشد. به عبارت دیگر، تجری قبح فعلی ندارد و فقط قبح فاعلی دارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ فعل متجری به می رویم یعنی آیا قطع من، حکم آب را نیز عوض می کند؟ شیخ انصاری، محقق خراسانی و سایرین غالبا قائل هستند که متجری به، به حکم خود باقی است و هرگز با عناوین فوق تغییر نمی کند.

عدم حرمت تجری ۹۲/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم حرمت تجری

گفتیم که تجری یک عنوان انتزاعی است و الا در خارج مصداق محسوسی ندارد. معنای تجری این است که انسان با یک حجّت قطعی مخالفت کند. ما تا دیروز در همین عنوان انتزاعی بحث کردیم و گفتیم این کار شرعا حرام نیست ولی عقلاء چنین کسی را نکوهش می کنند حتی اگر کسی این کار را مکرر انجام دهد، دلیل بر آن است که او فاسق است و ملکه ی عدالت را دارا نیست.

ص: ۳۷

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۲۶۰، ط آل البیت.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۲۶۰، ط آل البیت.

خلاصه اینکه تجری، قبح فاعلی دارد ولی خود تجری نه عنوان قبح دارد و نه عنوان حرمت.

اما متجرَی به: انسانی که تجری کرده است آب را به نیّت خمر خورده است حکم خوردن آب چیست؟ آیا از حلیت به حرمت تبدیل شده است یا به حلیت خود باقی است. این بحث را در دو محور پیگیری می کنیم:

آیا قبیح است یا نه؟آیا حرام است یا نه؟ محقق خراسانی در کفایه و در حاشیه ی وسائل، سه وجه برای قبیح نبودن این عمل بیان می کند

البیان الاول: قطع به خمریت از عناوین محسّـِنه و مقبّحه نیست (۱) تا بتواند حسن را قبیح و قبیح را حسن کند. این کار مانند ایذاء و تأدیب یتیم نیست تا ضرب او به سبب تأدیب حسن و ضرب او به سبب ایذاء قبیح باشد. قطع از این دسته از عناوین نمی باشد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی دلیل طرف مقابل را تحریف کرد. زیرا طرف مقابل می گوید: این کار جرات بر مولی، عزم بر معصیت، طغیان، ظلم و هتک (۲) مولی است. بر این اساس عمل متجری به قبیح است. او نمی گوید که عمل فوق به سبب قطع حرام است بلکه به سبب آن عناوین پنج گانه ای است که ذکر کرده ایم. هرگز کسی نگفته است که قطع از عناوین محسّنه و مقبّحه (۳) می باشد.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۰، ط آل البیت.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۹، ط آل البیت.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۰، ط آل البیت.

سه مورد اولی که محقق خراسانی ذکر کرده است (جرات، عزم، طغیان) قائم به نفس است و حال آنکه بحث ما در خارج می باشد.

اما دو مورد دیگر یعنی ظلم و هتک، قائم به خارج است ولی این در صورتی محقق بود که مایع مزبور خمر بود و حال آنکه آب است.

از این رو هیچ یک از پنج عنوانی که محقق خراسانی مطرح کرده است در ما نحن فیه وجود ندارد.

البیان الثانی: قطع در این گونه موارد مورد توجه (۱) نیست. زیرا بحث در قطع طریقی است و کسی در قطع طریقی به قطع خود توجه ندارد. مثلا اگر کسی گرگی را ببیند و فرار کند او از گرگ فرار می کند نه به سبب قطع به اینکه آن موجود گرگ است. (محقق خراسانی این دو بیان را در کفایه ذکر کرده است.)

یلاحظ علیه: بله التفات تفصیلی وجود ندارد ولی توجه اجمالی یقینا وجود دارد. زیرا هرگز انسان نمی تواند کاملا از قطع خود غافل باشد.

البیان الثالث: انسانی که تجری کرده است فعلی اختیاری ای را مرتکب نشده است زیرا ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد یعنی او می خواست شراب بخورد که نشد و آنچه خورد آب بود که آن را قصد نکرده بود. (محقق خراسانی این بیان را در حاشیه ی رسائل ذکر کرده است.)

یلاحظ علیه: جامع بین خمر و آب که مایع بودن است وجود دارد و فرد هم قصد کرده است مایع را بخورد و این کار هم قصد به آن تعلق گرفته شده است و هم اختیاری بوده است.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۰، ط آل البیت.

به هر حال محقق خراسانی با آن سه بیان می گوید که فعل متجری به، به همان حالت قبلی خود باقی است و تغییر (۱) نکرده است بنا بر این قبحی در آن نیست. ما هم در مدعی با ایشان شریک هستیم و می گوییم متجری به، به حالت قبلی خودش باقی است ولی سه بیان فوق را قبول نداریم.

خلاصه اینکه اصل تجری و فعل متجری به هیچ کدام قبیح نیست.

اما اینکه آیا فعل متجری به حرام است یا نه.

گاه از حرمت به عنوان اولی بحث می کنیم و گاه از حرمت به عنوان ثانوی.

اما حرمت به عنوان اولی: محقق نائینی در کتاب فوائد الاصول قائل است آبی که به نیّت شراب نوشیده می شود از حلیت خارج و حرام (۲) می شود. زیرا ایشان قائل است شارع مقدس خمر را حرام نکرده است بلکه شرب مایعی که فرد یقین دارد خمر است را حرام کرده است زیرا خمر واقعی خارج از اختیار من است و چنین چیزی نمی تواند مورد تکلیف قرار گیرد. چیزی که در اختیار من است (شرب ما قطع انه خمر) می باشد و این در اختیار من است و حرمت می تواند به آن متعلق شود.

یلاحظ علیه: احکام شارع تابع مصالح و مفاسد است. اگر شارع چیزی را حرام کند به سبب مفسده است و اگر چیزی را حلال کند به سبب مصلحت است. با این بیان واضح است که مفسده بر خمر قائم است نه بر قطع به اینکه مایع مزبور خمر است. اگر کسی یقین داشته باشد مایعی خمر است ولی در واقع آب زمزم را بنوشد هیچ مفسده ای در آن نیست.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۲۶۰، ط آل البیت.

۲- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی، ج۳، ص۵۶.

اما به عنوان ثانوی: این کار جرأت بر مولی، عزم بر معصیت، طغیان، ظلم و هتک (۱) مولی است. بنا بر این چون این عناوین خمسه بار می شود آب محکوم به حرمت می شود.

یلاحظ علیه: سه مورد اول قائم به نفس است و ارتباطی به مایع خارجی ندارد. دو مورد دیگر هم هر چند به خارج مربوط است ولی هنگامی محقق می شود که مایع مزبور شراب باشد نه اینکه در واقع آب باشد.

بنا بر این تجری نه قبح دارد و نه حرمت.

اما مسأله انقیاد: از آنچه در تجری گفتیم مسأله ی انقیاد هم روشن می شود. همانطور که در تجری کسی فعل حلالی را به سبب قطع بر حرمت مرتکب می شد در انقیاد هم سخن در فعل حرامی است که به سبب قطع به حلیت انجام می شود. مثلا کسی است که چهار ماه از نزدیکی او گذشته است و نزدیکی بر او واجب است. او قربه الی الله برای امتثال امر الهی با زنی به تصور اینکه زوجه ی اوست نزدیکی کرد و بعد مشخص شد که او همسرش نبود.

این کار حسن فاعلی دارد ولی حسن فعلی ندارد. همچنین عمل مزبور از باب وطی به شبهه است و حرمت آن به حلیت یا وجوب تبدیل نمی شود.

شیخ انصاری و محقق خراسانی در این مقام به آیات و روایاتی اشاره می کنند. ما هم این بحث را مطرح می کنیم:

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۹، ط آل البیت.

برای حرمت تجری به قرآن تمسک شده است:

آیه ی اول: إِنْ تُبْدُوا ما فی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحاسِبْکُمْ بِهِ اللَّه (۱)

یعنی چه آنچه در دل دارید مخفی نگه دارید و چه آشکار کنید خداوند آن را محاسبه می کند. بنا بر این نیّت معصیت که در دل انسان مخفی است مورد محاسبه قرار می گردد. حال کسی که تجری کرده است از این مقدار هم تجاوز کرده است یعنی هم معصیت را نیّت کرده و هم در مقام عمل به نیّت خود عمل کرده است.

یلاحظ علیه: برای شناخت معنای آیه باید تفسیر آن را بدانیم و این منوط به شناخت آیات ما قبل و ما بعد آن است.

این آیه مخصوص شهادت (شهادت دادن) می باشد و ارتباطی با نیّت معصیت ندارد. خداوند در دو آیه ی قبل بحث شهادت دادن را مفصل بیان کرده است و بعد در این آیه می فرماید: این شهادت را چه بگویید و چه پنهان کنید خداوند از آن باخبر می باشد. آیات را نباید منهای سیاق آنها معنا کرد مگر اینکه دلیل قطعی بر جدایی آیه از سیاق اقامه شود.

بر این اساس روایاتی که می گوید نیّت معصیت موجب نمی شود که حرمتی بر فرد نوشته شود با این آیه منافات ندارد. زیرا این آیه هم نمی گوید که نیّت معصیت حرام می باشد.

آیه ی دوم: وَ لا تَقْفُ (از ماده ی قفا یقفو به معنای پیروی کردن است یعنی پیروی نکنید) ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً (۲)

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۸۳

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶

بنا بر این اگر نیّت معصیت حرام است پس از آن نباید پیروی کرد.

یلاحظ علیه: این آیه ناظر به این است که نباید به کسی بدون جهت تهمت زد یعنی اگر نسبت به چیزی علم نداری نباید از آن پیروی کرد و بر اساس آن نباید عمل کرد حتی نباید آن را شنید، دید و پیروی کرد.

در روایت است که امام صادق علیه السلام به اسماعیل فرمود که مردم می گویند که فلانی شراب می نوشد ولی نباید به حرف مردم گوش کرد. سپس به آیه ی فوق استدلال فرمود.

نکته: انسان دارای حواس پنج گانه است چرا در آیه ی فوق فقط به سمع و بصر اشاره شده است و به ذائقه، لامسه و شامه اشاره نشده است؟ حتی در آیه ای که در سوره ی نحل است به همان دو حس اشاره شده است: وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱)

این به سبب آن است که این دو، در میان ابزار شناخت از قدرت و قوت بیشتری برخوردار است.

همچنین در آیه ی فوق از سوره ی نحل فرموده است: (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) شکر در لغت به معنای صرف النعمه فی محلها می باشد. یعنی با چشم و گوش نباید گناه کرد بلکه باید از آن در مسیر اطاعت خداوند استفاده کرد. مثلا با چشم باید مطالعه کرد و نباید فیلم های حرام مشاهده کرد.

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۷۸

دلیل قائلین به حرمت تجری ۹۲/۰۷/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل قائلین به حرمت تجری

موضوع مسأله ی تجری انسانی است که قادر به خویشتن داری نیست و هوی و هوس بر او غلبه کرده و گناهی اگر مرتکب می شود و می خواهد شرابی را بنوشد که آب از کار در می آید. این کار که از او سر می زند از باب جرات و طغیان بر ضد مولی نیست. بنا بر این عمل او قبح فعلی ندارد ولی قبح فاعلی دارد و نشان می دهد که او انسان خبیثی است ولی نه در حدی که علم طغیان را علیه مولی بر افراشته باشد.

اگر تجری را این گونه معنا کنیم عدم قبح فعلی بیشتر برای ما ملموس خواهد بود.

به هر حال کسانی که قائل به حرمت تجری هستند به پنج آیه و پنج حدیث استدلال کرده اند. ما باید این آیات و احادیث را بررسی کنیم.

آیه ی اول و دوم را در جلسه ی قبل مطرح کردیم

آیه ی اول: إِنْ تُبْدُوا ما فی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحاسِبْکُمْ بِهِ اللَّه (۱)

یعنی چه آنچه در دل دارید را مخفی نگه دارید و چه آشکار کنید خداوند آن را محاسبه می کند. بنا بر این نیّت معصیت که در دل انسان مخفی است مورد محاسبه قرار می گردد چه رسد به اینکه نیّت را هم عملی کند و به نیّت شراب مایعی را بنوشد.

یلاحظ علیه: این آیه مخصوص شهادت (شهادت دادن) می باشد و ارتباطی با نیّت معصیت ندارد.

ص: ۴۴

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۸۳

اشکال نشود که مورد مخصص نیست و از این رو هرچند این آیه در مورد شهادت است ولی مخصوص به آن نمی باشد.

در جواب می گوییم: این آیه موردی را شامل می شود که چیزی در نفس انسان ریشه بدواند. مانند: ایمان، کفر، حسد و یک سری فضائل و رذائل زیرا خداوند می فرماید: (فی أَنْفُسِکُمْ) بنا بر این چیزی مانند نیّت معصیت که یک دقیقه در فرد ایجاد می شود و بعد تمام می شود را شامل نمی شود. بله ممکن است لغتا این مورد را هم شامل شود ولی در اصطلاح چنین نمی گویند.

آیه ی دوم: وَ لا تَقْفُ) ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً (۱)

اگر نیّت معصیت حرام باشد پس نباید از آن پیروی کرد.

یلاحظ علیه: این آیه ناظر به این است که نباید به کسی بدون جهت و دلیل تهمت زد.

مرحوم علامه این آیه را زیباتر معنا کرده است. ایشان می فرماید: خداوند به انسان دستور می دهد که از علم پیروی کند و از ظن و وهم پیروی نکند. ایشان می فرماید: لا تقل سمعتُ و لم تسمع و لا تقل رایت و لم تر و لا تقل علمت و لم تعلم. بنا بر این این آیه هیچ ارتباطی به نیّت معصیت ندارد.

آیه ی سوم: لا یُؤاخِذُکُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فی أَیْمانِکُمْ وَ لکِنْ یُؤاخِذُکُمْ بِما کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ حَلیمٌ (۲)

ص: ۴۵

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۲۵

استدلال شده است که به سبب (يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكَمْ) نيّت معصيت را نبايد پيروى كرد زيرا اين نيّت از باب كسبت قلوبكم است.

يلاحظ عليه: خداوند مى خواهد بفرمايد كه انسان ها دو گونه قسم را بر زبان جارى مى كنند. گاه قسم هايى است كه انسان بدون نيّت و از روى عادت بر زبان جارى مى كند مانند اينكه مى گويد: لا و الله و بلى و الله. اين نوع قسم ها از باب تكيه كلام گفته مى شود و مخالفت با آنها كفاره ندارد.

نوع ديگر قسم هايى است كه از روى جد و با نيّت گفته مى شود، اگر كسى با آنها مخالفت كند بايد كفاره دهد و عمل حرامى را مرتكب شده است.

آيه ى چهارم: إِنَّ الَّذينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (۱)

اگر كسى در دلش بخواهد گناه در دل مردم گسترش پيدا كند گناهى را مرتكب شده است و خداوند به او وعده ى عذاب اليم مى دهد. بنا بر اين نيّت معصيت حرام است.

يلاحظ عليه: اين آيه ارتباطى به اين ندارد كه كسى آبى را به نيّت شراب نوشيده است. اين از باب (يُحِبُّونَ أَنْ تَشيعَ الْفاحِشَةُ) نمى باشد. آيه ى فوق مربوط به عبد الله بن أُبىّ است كه مى خواست فحشاء بين دختران مدينه گسترش يابد و ارتباطى به كسى كه در خلوت خود گرفتار هوى و هوس شده و آبى را به نيّت شراب خورده است ندارد.

۱- نور/سوره۲۴، آيه۱۹

آیه ی پنجم: تِلْکَ الدَّارُ الْآخِرَهُ نَجْعَلُها لِلَّذینَ لا یُریدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَهُ لِلْمُتَّقین (۱)

نیّت علو و فساد در زمین موجب محرومیت از نعمت سرای آخرت می شود. از این رو نباید معصیت را نیّت کرد.

یلاحظ علیه: این آیه و آیات قبل مربوط به جریان قارون است. خداوند می فرماید: قارون در جلوی مردم با تشکیلات و زر و زیور خود رژه رفت و مردم عادی آرزو کردند که همانند او باشند: (فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ فی زینَتِهِ قالَ الَّذینَ یُریدُونَ الْحَیاهَ الدُّنْیا یا لَیْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِیَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظیمٍ (۲))

بعد می فرماید: ما خودش و تشکیلاتش را در زمین فرو بردیم: (فَخَسَفْنا بِهِ وَ بِدارِهِ الْأَرْضَ فَما کانَ لَهُ مِنْ فِئَهٍ یَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ ما کانَ مِنَ الْمُنْتَصِرینَ (۳))

بعد می فرماید: سرای آخرت مخصوص کسانی است که نیّت علو و فساد نداشته باشند. واضح است که مراد از فساد، فساد اجتماعی است زیرا به قرینه ی (لِلَّذینَ لا یُریدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ) مراد از فساد هم (فسادا فی الارض) است و ارتباطی به فسادی که در نیّت شرب خمر است ندارد. کسی که نیّت شرب خمر دارد و آبی را می نوشد هرگز نیّت فساد در زمین را ندارد.

اما استدلال به روایات:

روایت اول: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ فِی الْمَحَاسِنِ (شیخ شیخ کلینی، متوفای ۲۷۲) عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ (ثقه) عَنْ أَبِی عُرْوَهَ السُّلَمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ اللَّهَ یَحْشُرُ النَّاسَ عَلَی نِیَّاتِهِمْ یَوْمَ الْقِیَامَه (۴)

ص: ۴۷

۱- قصص/سوره۲۸، آیه۸۳

۲- قصص/سوره۲۸، آیه۷۹

۳- قصص/سوره۲۸، آیه۸۱

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۸، حدیث۷۸، ط آل البیت.

بنا بر این وقتی محشور شدن مردم بر اساس نیّت آنهاست، وقتی کسی نیّت شراب داشت خداوند او را با همان نیّت محشور می کند.

یلاحظ علیه: برای معنای این حدیث باید به روایات دیگر مراجعه کنیم. بنا بر این به روایت دیگری در همان باب مراجعه می کنیم:

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ غَزَا (به جبهه رود) ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ غَزَا يُرِيدُ عَرَضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عِقَالًا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى (۱)

این روایت می گوید که مراد از محشور شدن افراد بر اساس نیّتشان این است که گاه مردم به جبهه می روند و کار خوبی انجام می دهند و این کار را برای خدا انجام می دهند. ولی بعضی این کار را برای جمع آوری غنائم و منافع دنیوی انجام می دهند. بنا بر این خداوند در روز قیامت این افراد را از هم جدا می کند و کسانی که برای خدا حرکت کردند را به بهشت می فرستد و کسانی که برای دنیا حرکت کردند، مزدی ندارند.

روایت دوم: امام علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَ السُّخْطُ وَ إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَةَ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمُّوهُ بِالرِّضَا فَقَالَ سُبْحَانَهُ فَعَقَرُوها فَأَصْبَحُوا نادِمِينَ (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۹، حدیث۹۲، ط آل البیت.

۲- نهج البلاغه، امیر مؤمنان علیه السلام، خطبه ی ۲۰۱.

یعنی اگر کسی کار خوبی انجام می دهد و فردی از این کار رضایت داشته باشد با آنها خواهد بود و هکذا اگر کسی کار بدی انجام می دهد و فردی هم از کار او راضی باشد.

بعد اضافه می کند که ناقه ی ثمود را فقط یک نفر کشت ولی چون ما بقی به این کار راضی بودند، عذاب الهی همه را شامل شد.

بنا بر این سخط و رضا که امری قلبی است مایه ی اثر است.

یلاحظ علیه: این ارتباطی به مسأله ی نیّت معصیت ندارد بلکه می گوید که رضا و سخط موجی می شود که گروه های همگون شکل بگیرند و همه ی کسانی که به کاری راضی هستند در کنار هم باشند.

روایت سوم: عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (که در قم مدفون است و اکثر احادیث کلینی از ایشان است. او متوفای ۳۰۹ می باشد) عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ (اسماعیل بن ابی زیاد) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ. (۱)

این حدیث بزرگترین حجّت برای کسی است که قائل است نیّت تجری حرام می باشد.

یلاحظ علیه: مضمون این حدیث مشکل دارد زیرا چگونه می شود نیّت مؤمن از عملش بهتر باشد. واقعا کسی که نیّت می کند مسجد بسازد و نمی تواند بسازد آیا بهتر از کسی است که واقعا مسجد را می سازد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۰، حدیث۹۵، ط آل البیت.

چون مضمون این حدیث مشکل دارد، علماء آن را توجیه کرده اند:

توجیه اول: این حدیث ناظر به کمیت است زیرا مؤمن نیّت می کند صد نفر را اطعام کند ولی در مقام عمل فق می تواند ده نفر را اطعام کند.

هکذا کافر نیّت می کند که صد نفر را بکشد ولی موفق می شود ده نفر را بکشد.

توجیه دوم: نیّت مؤمن بهتر از عملش است زیرا نیّت، ریا بردارد نیست اما عمل می تواند ریایی باشد. (این توجیه فقط نیّت مؤمن را تصحیح می کند ولی نیّت کافر را نمی تواند توجیه کند)

روایت چهارم: عَنْ علی بن ابراهیم عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ یُونُسَ عَنْ أَبِی هَاشِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِی النَّارِ لِأَنَّ نِیَّاتِهِمْ کَانَتْ فِی الدُّنْیَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِیهَا أَنْ یَعْصُوا اللَّهَ أَبَداً وَ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّهِ فِی الْجَنَّهِ لِأَنَّ نِیَّاتِهِمْ کَانَتْ فِی الدُّنْیَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِیهَا أَنْ یُطِیعُوا اللَّهَ أَبَداً فَبِالنِّیَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَی قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ قَالَ عَلَی نِیَّتِهِ (1)

سند این روایت ضعیف است.

بر این اساس علت اینکه کافر و مؤمن در جهنم و بهشت مخلد هستند این است که هر دو نیّت داشتند تا ابد کار بد و خوب را ادامه دهند.

بنا بر این خلود به سبب نیّت است و این نشان می دهد که نیّت تأثیر گذار است.

ص: ۵۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۰، حدیث۹۶، ط آل البیت.

یلاحظ علیه: اولا متن این حدیث مشکل دارد زیرا آیا هر کافری نیّت دارد تا ابد خدا را معصیت کند و مؤمن هم نیّت دارد تا ابد خدا را اطاعت کند؟ چون مضمون این حدیث مشکل است به آن نمی توان استدلال کرد.

ثانیا: سند این روایت ضعیف است و به آن نمی شود استدلال کرد.

روایت پنجم: مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْأَشْعَثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ لِی یَا جَابِرُ یُکْتَبُ لِلْمُؤْمِنِ فِی سُقْمِهِ مِنَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ مَا کَانَ یُکْتَبُ فِی صِحَّتِهِ وَ یُکْتَبُ لِلْکَافِرِ فِی سُقْمِهِ مِنَ الْعَمَلِ السَّیِّئِ مَا کَانَ یُکْتَبُ فِی صِحَّتِهِ ثُمَّ قَالَ یَا جَابِرُ مَا أَشَدَّ هَذَا مِنْ حَدِیثٍ (۱)

مؤمنی است که در بستر بیماری است. او اگر سالم بود هر روز کار خیری را انجام می داد. حال که در بستر است ثواب انسان سالم را می برد هکذا در مورد کافر.

یلاحظ علیه: اگر سند این حدیث صحیح باشد (چون در سند آن عمرو بن شمر است) ارتباطی به بحث ما ندارد و فقط می گوید اگر کسی کار خوب یا بدی انجام دهد بعد ناتوان شود همان کار ثواب و عقاب برای او در حال مرض نوشته می شود.

عدم حرمت تجری ۹۲/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم حرمت تجری

در جلسه ی قبل آیات و روایاتی که برای حرمت تجری و اینکه نیّت معصیت حرام است به آنها استدلال شده بود را بررسی کردیم. دو روایت از روایاتی که ذکر کردیم احتیاج به توضیح بیشتری دارد.

ص: ۵۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۸، حدیث۱۲۲، ط آل البیت.

عَلِیٌّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَیْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِیَّةُ الْکَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ کُلُّ عَامِلٍ یَعْمَلُ عَلَى نِیَّتِهِ. (۱)

گفتیم متن این روایت عجیب است و عقل انسان آن را نمی پذیرد. غرابت در متن حدیث یکی از نکات ضعف حدیث است از این رو علماء برای رفع غرابت این روایت به دو توجیه روی آورده اند و آن را یا به کمیت تفسیر کرده اند و گفته اند که نیّت مؤمن از لحاظ کمیت بیش از عمل است و یا توجیه کرده اند که نیّت مؤمن ریا بردار نیست ولی عملش می تواند ریائی باشد.

مضافا بر آن، سند روایت ضعیف است.

بنا بر این نمی توان با آن بر یک مطلب فقهی استدلال کرد و گفت نیّت معصیت گناه است و استغفار لازم دارد.

روایت دیگر مسأله ی خلود در آتش است. این مسأله را در علم کلام مطرح می کنند که چگونه کسی که چند سال خداوند را معصیت کرده است تا ابد در آتش باقی می ماند و چرا کیفر با عمل تطبیق ندارد.

ائمه این سؤال را جواب داده اند و گفته اند او هرچند هفتاد سال عمر کرده است ولی نیّت او این بود که اگر تا آخر دنیا بماند همچنان گناه کند.

سند این روایت ضعیف است و در آن دو نفر زیدی که توثیق نشده اند در آن وجود دارند. بنا بر این بهتر است اشکال کلامی را از طریق دیگری حل کنیم و آن اینکه عذاب آخرت نفس عمل انسان در دنیاست. به عنوان نمونه نماز یک لباس دنیوی دارد که اولش تکبیر و آخرش تسلیم است. همین نماز در روز قیامت وجود دیگری دارد که همان نورانیت است. عمل ما در دنیا یک تجلی و در آخرت تجلی دیگری دارند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۰، حدیث۹۵، ط آل البیت.

خداوند در قرآن می فرماید: وَ الَّذینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّهَ وَ لا یُنْفِقُونَها فی سَبیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلیم (۱)

یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا ما کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ (۲)

بر اساس این آیه همین طلا و نقره که در این جهان از راه حرام به دست آمده است به شکل آتش جلوه گر می شود.

در آیه ی دیگری می خوانیم که هر کس عمل خود را حاضر می بینید: یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوء (۳) .

خلاصه اینکه اشکال کلامی فوق این گونه رفع می شود که خلود و آتش جهنم همان اعمال دنیوی اوست که در آخرت این گونه جلوه گر می شود.

به تعبیر دیگر، آتش دوزخ جنبه ی قراردادی ندارد تا بگویید این قرارداد عادلانه نیست و چرا با هفتاد سال گناه، باید تا ابد بسوزد بلکه لازمه ی وجود انسان با عمل است.

در مقابل این روایات که می گوید نیّت معصیت گناه است روایات دیگری وجود دارد که آشکارا می گوید نیّت معصیت گناه نمی باشد. بله این روایات حاکی از شرارت و نادرستی درون دارد ولی موجب نمی شود که گناهی بر فرد نوشته شود.

به عنوان نمونه به پنج روایت اشاره می کنیم:

۱- توبه/سوره۹، آیه۳۴

۲- توبه/سوره۹، آیه۳۵

۳- آل عمران/سوره۳، آیه ۳۰

روایت اول: کلینی عن عده من اصحابنا (کلینی سه عده دارد و برای تشیخص آنها باید به راوی بعدی مراجعه کرد. در کتب علم رجال هر سه عده نوشته شده است.) عن احمد بن ابی عبد الله (او همان احمد بن محمد بن خالد صاحب محاسن است) عن عثمان بن عیسی (متوفای ۲۰۹) عن سماعه بن مهران (واقفی و ثقه است) عن ابی بصیر عن ابی عبد الله إنّ المؤمن لیهمّ بالحسنه (تصمیم به کار خوبی می گیرد) و لا یعمل بها (ولی موفق به عمل نمی شود) فتکتب له حسنه، (به خاطر نیتش) و إن هو عملها کتبت له عشر حسنات، و إنّ المؤمن لیهمّ بالسیّئه أن یعملها فلا یعملها فلا تکتب علیه (۱)

این روایت موثقه است چون در سند آن غیر امامی وجود دارد.

روایت دوم: عن علی بن ابراهیم (در شیخان قم مدفون است) عن ابیه (ابراهیم بن هاشم که قبرش معلوم نیست) عن ابن ابی عمیر بغدادی (متوفای ۲۱۷) عن جمیل بن دراج (از شاگردان جوان امام صادق علیه السلام) عن بکیر (فطحی ثقه) عن ابی عبد الله او عن ابی جعفر: إن الله تعالی قال لآدم علیه السلام: یا آدم جعلت لک أن من هم من ذریتک بسیئه لم تکتب علیه فإن عملها کتبت علیه سیئه و من هم منهم بحسنه فإن لم یعملها کتبت له حسنه و إن هو عملها کتبت له عشرا. (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۱، حدیث۹۹، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۲، حدیث۱۰۰، ط آل البیت.

روایت سوم: فی التوحید (کتاب مرحوم صدوق) عن محمد بن موسی بن المتوکل (شیخ صدوق) عن السعد آبادی عن أحمد بن أبی عبد الله (صاحب کتاب محاسن) عن أبیه عن محمد بن أبی عمیر عن حمزه بن حُمران عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من هم بحسنه فلم یعملها کتبت له حسنه فإن عملها کتبت له عشرا و یضاعف الله لمن یشاء إلی سبعمائه ومن هم بسیئه فلم یعملها لم تکتب علیه حتی یعملها. (۱)

ظاهرا این روایت همان روایت اول است ولی به سند دیگری نقل شده است.

نکته: در یک زمان دو کتاب در مورد توحید نوشته شد. یکی مربوط به صدوق است که توحید شیعه است و دیگری توحید ابن خزیمه است که توحید اهل سنت می باشد. ابن خزیمه در سال ۳۱۱ فوت کرده است و صدوق در سال ۳۸۱. این دو کتاب توحید را اگر با هم مقایسه کنیم می بینیم که توحید صدوق مملو از علم و معارف و تنزیه خداوند است ولی کتاب دوم از تجسیم و تشبیه و مسائلی که از اسرائیلیات است مملو می باشد. با این حال نزد اهل سنت از کتب بسیار محترمی شمرده می شود.

رازی در تفسیر آیه ی لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ (۲) از ابن خزیمه و توحیدش بدگو می کند و او را انسانی احمق معرفی می کند.

روایت چهارم: عبد الله بن جعفر الحمیری فی (قرب الإسناد) عن هارون بن مسلم ، عن مسعده بن صدقه عن جعفر بن محمد (علیه السلام) ، قال: لو کانت النیات من أهل الفسق یؤخذ بها أهلها إذا لأخذ کل من نوی الزناء بالزنا وکل من نوی السرقه بالسرقه ، وکل من نوی القتل بالقتل ، ولکن الله عدل کریم لیس الجور من شأنه ، ولکنه یثیب علی نیات الخیر وإضمارهم علیها ، ولا یؤاخذ أهل الفسق حتی یفعلوا الحدیث (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۶، حدیث۱۱۲، ط آل البیت.

۲- شوری/سوره۴۲، آیه۱۱

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۶، حدیث۱۱۳، ط آل البیت.

نکته: قرب الاسناد کتابی است که واسطه های در سند آن کم هستند. به عنوان نمونه در حدیث فوق حِمیَری با دو سند، روایت را از امام علیه السلام نقل می کند. در علم رجال کم بودن سند، ارزش محسوب می شود زیرا هر چه سند کمتر باشد اشتباه در آن کمتر است.

امام علیه السلام در این روایت می فرماید: اگر قرار باشد خداوند، افراد را بر اساس نیّت گناه عقاب کند بنا بر این کسی که نیّت زنا، سرقت و قتل را می کند باید گناه اینها هم بر آن نوشته شود و حال آنکه چنین نیست.

روایت پنجم: محمد بن الحسن (شیخ طوسی) فی المجالس و الاخبار باسناده عن ابی ذر عن النبی (ص) فی وصیه له: یا ابا ذر هُمّ بالحسنه و ان لم تعملها لکی لا تکتب من الغافلین (۱)

نکته: اگر کتاب به نام استاد باشی یعنی استاد تقریر کند و شاگرد بنویسد اسم آن را در رجال امالی می گویند. اما اگر شاگرد بنویسد و به نام خودش باشد به آن تقریرات می گویند.

البته این روایت مربوط به حسنه است.

خلاصه اینکه دلالت روایات اولی تام نیست فقط دو روایت از آن روایات دلالتی داشتند (همان دو روایتی که در اول این بحث به آن اشاره کردیم که روایت اول سندا ضعیف بود.)

به هر حال این دو طائفه با هم تعارض دارند و بین این دو طائفه ی دوم را انتخاب می کنیم زیرا صریحتر و روشنتر می باشند و دلالت آنها قوی تر است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۵۶، حدیث۱۱۶، ط آل البیت.

با این حال شیخ انصاری گویا هر دو طائفه را مساوی قلمداد کرده است و بین این دو طائفه به دو طریق جمع کرده است.

جمع اول: طائفه ی اولی که می گوید نیّت معصیت، موجب معصیت است مربوط به کسی است که نیّت معصیت کرد ولی قبل از انجام آن، ناتوان شد. اما طائفه ی دوم مربوط به کسی است که نیّت کرد ولی آگاهانه و اختیارا از عمل کردن بر طبق آن صرف نظر کرد.

شاهد جمع هم همان روایتی است که باب جهاد نقل شده است

محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی ، عن أبی جعفر ، عن أبی الجوزاء ، عن الحسین بن علوان ، عن عمرو بن خالد ، عن زید بن علی ، عن آبائه (علیهم السلام) قال : قال رسول الله إذا التقی المسلمان بسیفهما علی غیر سنه فالقاتل والمقتول فی النار قیل: یا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال لأنه أراد قتلا. (۱)

بر اساس این روایت مقتول هم در آتش است زیرا می خواست قاتل را بکشد ولی نتوانست از این رو چون می خواست نیّت خود را عملی کند ولی عاجز شد، گناه به پایش نوشته می شود.

یلاحظ علیه: این حدیث ارتباطی به بحث ندارد. مقتول، فقط معصیت را نیّت نکرده است بلکه خود معصیت را مرتکب شده است زیرا او مؤمنی را ترسانده است و این خود از گناهان بزرگ.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۱۴۸، حدیث۲۰۱۸۴، ط آل البیت.

جمع دوم: روایات طائفه ی اولی ناظر به کسانی است که مقدمات گناه را انجام دهند. طائفه ی دوم مربوط به کسانی است که فقط نیّت معصیت را کردند و هیچ یک از مقدمات را انجام نداده اند.

یلاحظ علیه: این جمع تبرعی است و شاهد جمع ندارد.

مرحوم آیت الله خوئی راه دیگری را پیموده است و می فرماید: طائفه ی اول مربوط به کسی است که واقعا معصیت را قصد کند یعنی کاسه را پر از شراب کند ولی نخورد ولی دومی مربوط به جایی است که کوزه اش مملو از آب است ولی تصور می کند در آن شراب است. او در معصیت را قصد نکرده است زیرا در کاسه آب است.

یلاحظ علیه:

اولا: هر دو قصد معصیت کرده اند و هر دو نیّت کرده اند که شراب را بخورند و خطا در تطبیق است.

ثانیا: اگر این جمع درست باشد روایات طائفه ی دوم باید مربوط به تجری باشد که بعید است و حال آنکه ظاهر این روایات اطلاق است یعنی هم تجری را شامل می شود و هم کسی را که واقعا ظرفی پر از شراب در کوزه دارد.

تم الکلام فی الامر الثانی (که در مورد تجری بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ امر ثالث می رویم که در مورد اقسام قطع است. شیخ انصاری این اقسام را پنج قسم معرفی می کند ولی محقق خراسانی این اقسام را بیشتر ذکر کرده است و غالبا این اقسام در فقه کاربرد ندارد.

ص: ۵۸

تقسیمات شیخ انصاری چنین است: قطع گاهی موضوعی است و گاهی طریقی. قطع موضوعی هم گاه طریقی است و گاه وصفی و هر یک گاه تمام الموضوع است و گاه بعض الموضوع.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علیه السلام در نامه ای به اشعث بن قیس که عامل حضرت در آذربایجان بود و اموال را حیف و می لمی کرد. امیر مؤمنان نامه ای به او نوشت و فرمود: و إن عملک (از اینکه مسئول هستی) لیس لک بطعمه (به این معنا نیست که به طعمه و غذای چرب و نرمی دست یافته باشی) ولکنه فی عنقک أمانه (بلکه یک امانتی است که بر دوش توست) وأنت مسترعی لمن فوقک (و تو تحت نظر مقام بالاتر هستی که من باشم و باید حساب و کتاب پس دهی پس نمی توانی در جور خواستی در آن تصرف کنی. این یک امانت است که باید حفظ کنی و به اهلش برسانی.) (۱)

تقسیمات قطع ۹۲/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات قطع

گفتیم محقق خراسانی قبل از ورود به مقصد ششم مباحثی را مطرح می کند. این مباحث در ضمن چند جهت مطرح است. جهت اولی در مورد احکام قطع است. جهت دوم در مورد تجری و اکنون به سراغ جهت سوم می رویم:

الجهه الثالثه: فی اقسام القطع. (۲)

تقسیمات مختلفی برای قطع وارد شده است:

۱- نهج البلاغه، امیر مؤمنان علیه السلام، خطبه ۵.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۳، ط آل البیت.

التقسیم الاول: تقسیمه الی طریقی و موضوعی

گاه شارع حکم را روی موضوع واقعی بما هو هو می برد مانند: البول نجس و الخمر حرام الغنم حرام. در این موارد فرقی بین این نیست که مکلف بداند یا نداند، خمر حتی اگر مکلف نداند حرام می باشد. بله اگر مکلف آن را نداند و مرتکب شود معذور است.

در این حال اگر کسی یقین به خمر پیدا کند یقین او صرفا واقع را نشان می دهد و خود قطع هیچ اثری جز اینکه طریقی به واقع است ندارد. این مانند آن است که ما چیزی را گم کرده ایم و چراغ را روشن می کنیم که آن را پیدا کنیم. چراغ هرچند

واقع را نشان می دهد ولی گمشده چه آن را پیدا کنیم یا نکنیم تغییر نمی کند و چراغ صرفا طریقی برای یافتن آن است.

در مقابل قطع طریقی، قطع موضوعی است که در آن مصلحت و مفسده قائم به شیء واقعی نیست بلکه قائم به شیء مقطوع است به گونه ای که اگر قطع و علم نباشد حکمی در کار نیست. نه اینکه حکمی باشد و مکلف در صورت عدم عمل معذور باشد.

برای روشن شدن این قطع چند مثال می زنیم.

مثال اول: در کتاب صلات مسافر آمده است که اگر انسان قطع (یا ظن) داشته باشد مسیری خطرناک است نباید به آن مسیر برود. اگر کسی به این سفر برود باید نمازش را تمام بخواند. حتی اگر بعد کشف شود که در مسیر خطری نبود. بنا بر این حکم روی قطع به خطر رفته است نه روی خطر واقعی.

مثال دوم: اگر قطع (یا ظن) داشته باشم که آب برای وضو و غسل ضرر دارد نباید وضو بگیرم بلکه باید تیمّم کنم. حتی اگر وضو بگیرم وضویم باطل است حتی اگر در واقع آب برای من ضرر نداشته باشد.

مثال سوم: هوا ابری و بارانی است و من از خواب بیدار شدم و تصور کردم وقت نماز مضیّق است. در این حال تأخیر صلات حرام است حتی اگر بعد کشف شود که چند ساعتی به آخر وقت باقی مانده بود.

این کلام معنای بیشتری پیدا می کند هنگامی که قطع تمام الموضوع باشد. (مانند سه مثال فوق)

بله اگر قطع جزء الموضوع باشد می گوییم که در این حال هم قطع باید وجود داشته باشد و هم واقع. (این را بعدا مطرح می کنیم)

خلاصه اینکه در قطع طریقی و موضوعی سخن از لسان الدلیل نیست بلکه سخن از موضوع الحکم است که گاه روی واقع می رود و گاه روی موضوع مقطوع.

من هنا یعلم که گاه در تعریف قطع موضوعی می گویند که قطع موضوعی آن است که در لسان موضوع، قطع درج شود مانند آیه ی وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (۱)

موضوع در این آیه طلوع فجر نیست بلکه تبین طلوع فجر است یعنی علم به طلوع فجر.

نقول: این تعریف برای قطع موضوعی اشتباه است. در آیه ی فوق هم تبین موضوعیت ندارد بلکه طریق است. زیرا اگر هوا ابری باشد و یا اگر کسی در زندان باشد و نتواند هوا را ببیند آنها نمی توانند همچنان به غذا خوردن ادامه دهند و بگویند هنوز تبین برای من واضح نشده است. این عدم جواز برای آن است که تبین طریق است و در موضوع مؤثر نیست. بنا بر این اگر هوا ابری باشد باید طبق همان ساعتی که طلوع فجر می شود باید امساک کنم.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۷

ثم اگر کسی به قطع خود عمل کند و بعد مشخص شود که قطعش صحیح نبوده است در چه چیزی کشف خلاف شده است: در موضوع حکم یا در متعلق حکم؟

واضح است که نسبت به متعلق است. یعنی معلوم می شود که وقت ضیق نبوده است بلکه چند ساعت به غروب مانده است. نسبت به موضوع کشف خلاف نشده است زیرا موضوع ضیق واقعی نبوده است تا کشف خلاف شود بلکه موضوع، ضیق در اندیشه ی من است که تغییر نکرده است.

یا مانند اینکه قطع داشتم آب برایم ضرر دارد و در نتیجه تیمّم کردم. بعد فهمیدم ضرر نداشته است در این حال کشف خلاف در متعلق حکم است یعنی آب ضرر نداشته است ولی نسبت به موضوع حکم کشف خلاف نشده است.

تقسیم القطع الموضوعی الی طریقی و وصفی (۱) : این قطع مربوط به قطع موضوعی است نه خود قطع. گاه از وصفی به صفتی تعبیر می کنند که غلط است زیرا در ادبیات عرب وقتی یاء نسبت اضافه می شود تاء حذف می شود و واو بر می گردد.

برای شفاف شدن این مطلب دو مثال می زنیم:

المثال الاول: وقتی انسان به آئینه می نگرد نگاه او بر سه قسم است:

گاه به آئینه می نگرد تا ظاهر خود را بررسی کند. در این مورد قطع طریقی محض است.گاه به آئینه می نگرد تا ببیند آئینه ی مزبور چگونه تصویر را نشان می دهد. این نوع عبارت است از قطع موضوعی طریقی. یعنی به خود آئینه که خارج را نشان می دهد می نگرم با این نیّت که طریقیت آن را بررسی کنیم.گاه به آئینه می نگرد تا ببیند آئینه مربع است یا مدور. در این حال به آئینه که طریق است نگاه می کنم تا وصف آن را ببینم. المثال الثانی: مرحوم حجّت به عینك مثال می زد و می فرمود:

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۳، ط آل البیت.

گاه عینک فقط خارج را نشان می دهد. حتی گاه کسی عینک زده است ولی غافل است و مدتی دنبال آن می گردد.گاه انسان عینک می زند تا ببیند از پشت آن چگونه خارج را می بینندگاه عینک را بررسی می کند تا شکل آن را ببیند.

القطع الموضوعی (چه طریقی باشد یا وصفی) گاه تمام (۱) الموضوع است و گاه جزء (۲) الموضوع

گاهی از اوقات قطع، تمام الموضوع است یعنی همین که یقین پیدا کردیم راه خطرناك است نباید سفر کنیم هر چند اگر واقع امنیت کامل حاکم باشد.

ولی گاه قطع جزء الموضوع است و در این حال هم قطع باید باشد و هم واقع و هیچ کدام به تنهایی موجب ایجاد حکم نمی شود. مثلا هم باید قطع داشته باشم مسیر خطرناک است و هم مسیر خطرناک باشد.

محقق نائینی از میان اقسام پنج گانه ی فوق یک قسم را قبول ندارد و آن قطع موضوعی طریقی که قطع تمام الموضوع باشد. ایشان اشکال می کند که اگر قطع از این جهت که تمام الموضوع است معنایش این است که واقع مدخلیت ندارد و از این نظر که طریقی است یعنی واقع مدخلیت دارد و قطع فقط واقع را نشان می دهد و این موجب تناقض می شود.

آیت الله خوئی نیز این اشکال را در کتاب خود مطرح کرده است.

۱- كفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص۲۶۳، ط آل البیت.
۲- كفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص۲۶۳، ط آل البیت.

امـام قـدس سـره از این اشـکال جواب داده است و فرموده است: معنـای طریقیت این نیست که واقع مـدخلیت دارد و الا حق با شمـا بـود. معنـای طریقیت این است که به قطـع از نظر طریقیت نگـاه کنیم. به عبـارت دیگر طریقیت وصـفی برای قطع است نه اینکه واقع را نشان دهد.

محقـق خراسـانی برای قطع تقسـیمات دیگری را ارائه می دهـد. مـا الآـن این تقسـیمات را ذکر نمی کنیم زیرا همه را در الجهه الرابعه ذکر می کنیم.

قیام اماره به جای قطع ۹۲/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قیام اماره به جای قطع

گفتیم محقق خراسـانی قبل از ورود به مقصـد شـشم مباحثی را مطرح می کنـد. این مباحث در ضـمن چنـد جهت مطرح است. جهت اولی در مورد احکام قطع است. جهت ثانیه در مورد تجری در جلسه ی قبل الجهه الثالثه را شروع کردیم فنقول:

الجهه الثالثه: فی اقسام القطع و فیها امور:

در جلسه ی قبل سه امر را مطرح کردیم:

امر یـا طریقی است یـا موضوعیموضوعی هم یـا موضوعی طریقی است یـا موضوعی وصـفیقطع یـا تمـام الموضوع است یا جزء الموضوع.

الامر الرابع: قیام الامارات مقام القطع. (۱)

آیا امارات می تواند جای قطع بنشیند؟

شیخ انصاری در رسائل می فرماید:

اگر قطع طریقی محض باشد مانند الخمر حرام که قطع فقط برای نشان دادن واقع است و در حکم مدخلیت ندارد در این حال، اماره می تواند به جای قطع بنشـیند. زیرا قطع فقط جنبه ی کاشفیت دارد و این کاشفیت در اماره نیز موجود است. تنها فرق بین قطع و امـاره در این است که حجیت قطـع احتیـاج به جعـل جاعـل نـدارد ولی حجیت امـاره احتیـاج به جعـل جاعـل دارد زیرا کاشفیت اماره ناقص است و باید مولی تصریح کند که عمل بر طبق اماره را می پذیرد.

ص: ۶۴

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۳، ط مجمع الفکر الإسلامی.

نقول: اینکه بگوییم امارات جای قطع طریقی می نشیند تعبیر صحیحی نیست زیرا اماره در طول قطع نیست به این معنا که اول قطع حاصل شود و بعد اماره حاصل شود که بگوییم وقتی قطع نیست اماره به جای آن می نشیند. بلکه اماره و قطع در عرض واحد هستند. با این فرق که قطع حجّت عقلی است و اماره حجّت شرعی. (۱) (۲)

اما اگر قطع موضوعی باشد در این حال حکم روی خمر نرفته است بلکه روی خمر مقطوع رفته است یعنی قطع تماما او جزئا در حکم مدخلیت دارد. شیخ انصاری در این حال قائل به تفصیل شده است و می فرماید: اماره جای قطع موضوعی طریقی (۳) می نشیند ولی به جای قطع طریقی موضوعی وصفی (۴) نمی نشیند.

در توضیح آن می فرماید: اگر مولی قطع را در موضوع به ملاک انه طریق اخذ کرده باشد این ملاک در اماره هم هست زیرا اماره هم طریق است.

اما اگر در موضوع به عنوان انه صفه نفسانیه و من اوصاف النفس اخذ کرده باشد (مانند حسد و بخل که از صفات نفسانیه اند بگوییم قطع هم یکی از صفاتی است که بر نفس عارض می شود و موجب علم می گردد.) در این حال اماره نمی تواند به جای آن بنشیند زیرا بین اماره و این قطع جهت مشترکی وجود ندارد. زیرا اماره از صفات نفس نیست بلکه قول راوی است ولی قطع چیزی است که در نفس شکل می گیرد.

۱- العمری ثقتی ، فما أدی إلیک عنی فعنی یؤدی.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۳۸، أبواب صفات القاضی، باب۱۱، ح۴، ط آل البیت.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۳، ط مجمع الفکر الإسلامی.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۴، ط مجمع الفکر الإسلامی.

ثم ان المحقق الخراسانی قبول کرده است که اماره به جای قطع می نشیند (این نکته را همه قبول دارند) ولی در قطع موضوعی با شیخ انصاری مخالفت کرده می فرماید: اماره هرگز به جای چنین قطعی نمی نشیند که موضوعی طریقی باشد و چه موضوعی وصفی.

در توضیح آن می فرماید: اگر قطع در موضوع اخذ شود (۱) می گوییم: اماره متضمن قول زراره است و دلیل آن هم روایت دیگری از امام است که قول زراره را حجّت کرده است.

برای اینکه قطعی که در موضوع اخذ شده است دو خصوصیت دارد: یکی اینکه طریق به واقع است و دوم اینکه برای موضوع مدخلیت دارد. مانند قدرت، بلوغ و علم که در حکم مدخلیت دارد و از شرایط عامه ی تکلیف است.

حال امام علیه السلام که در روایتی قول زراره (۲) و اماره را حجّت کرده است فقط نظر به خصلت اولی دارد یعنی اماره فقط جانشین قطع طریقی می شود و دیگر نظر به خصلت ثانیه ندارد و نمی گوید که اماره در موضوع هم مدخلیت دارد. بنا بر این اماره فقط جانشین قطع طریقی می شود نه قطع موضوعی.

ان قلت: چه اشکالی پیش می آید که بگوییم دلیل اماره هم اطلاق داشته باشد و بگوید اماره مانند قطع است مطلقا (۳) چه طریقی باشد و چه مدخلیت در موضوع داشته باشد.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۳، ط آل البیت.

۲- العمری ثقتی ، فما أدی إلیک عنی فعنی یؤدی.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۴، ط آل البیت.

محقق خراسانی در جواب می فرماید: دلیل اماره نمی تواند اطلاق داشته باشد زیرا لازم می آید که دو لحاظ (۱) آلی و استقلالی در شیء واحد جمع شده باشد. زیرا در طریقی کسی خود اماره را نمی بیند و فقط واقع را مشاهده می کند ولی در قطع موضوعی خود اماره را لحاظ می کند و نمی شود که در آن واحد هم اماره را ببیند و هم نبیند.

توضیح بیشتر: وقتی قاطع می خواهد اماره را به جای قطع بگذارد در طریقیت، به واقع و مؤدات از جنبه ی استقلالی نگاه می کند و به اماره از دید آلی می نگرد. ولی اگر بخواهد اماره را از حیث مدخلیت و موضوعی بودن، به جای قطع بگذارد نظرش به واقع و مؤدات آلی است ولی نظرش به اماره استقلالی می باشد. واضح است که نمی توان در یک لحظه هم نگاه استقلالی داشت و هم نگاه غیر استقلالی. (۲)

یلاحظ علیه: محقق خراسانی تصور کرده است که قاطع است که تنزیل می کند. بله اگر قاطع تنزیل می کرد و اماره را به جای قطع می گذاشت اشکال او وارد بود. ولی تنزیل کننده قاطع نیست بلکه امام علیه السلام است. او قطع ما به ضرر داشتن آب برای وضو را مطالعه می کند و بعد می گوید اگر هم قطع نداشتی اماره می تواند به جای آن بنشیند. در این حال نظر امام علیه السلام در هر دو تنزیل به قطع و اماره است و کاری به واقع ندارد تا لحاظ استقلالی و آلی در آن راه یابد.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۴، ط آل البیت.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۴، ط آل البیت.

تنزیل اماره و اصول مقام قطع ۹۲/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنزیل اماره و اصول مقام قطع

بحث در این است که آیا اماره می تواند جانشین قطع موضوعی طریقی شود یا نه. مثلا اگر قطع پیدا کنم راه خطری است یا نه یا آب برای من مضر است باید به قطع عمل کنم. حال اگر قطع حاصل نشود بلکه اماره یا بینه حاصل شود که راه خطری است آیا می توانم به اماره عمل کنم؟

شیخ انصاری بین قطع موضوعی طریقی و بین موضوعی وصفی فرق گذاشت و گفت در اولی اماره جانشین قطع می شود (۱) زیرا بین اماره و قطع جهت جامعه وجود دارد و آن اینکه هر دو طریقیت دارند ولی جانشین قطع موضوعی وصفی (۲) نمی شود زیرا بین آنها جهت مشترکه وجود ندارد.

محقق خراسانی گفت گاه سخن از اماره است که همان قول زراره می باشد و گاه سخن از دلیل اماره است مانند آیه ی نبأ یا روایتی که اماره را حجّت می داند. (۳) دلیل حجیت اماره هر چه باشد یا باید طریقیت داشته باشد یا موضوعیت و هر دو با هم جمع (۴) نمی شود.

بعد محقق خراسانی در بیان دوم اضافه می کند ممکن است کسی بگوید که دلیل اماره اطلاق دارد و خبر واحد مطلقا جانشین قطع است هم از نظر طریقیت و هم از نظر موضوعیت. ولی در جواب می گوییم که لازمه ی آن جمع بین نگاه آلی و استقلالی (۵) است زیرا اگر قاطع، به اماره و قطع از منظر طریقیت نگاه کند خود قطع و اماره مغفول عنه است و نظر قاطع به واقع است ولی اگر از نظر موضوعیت نگاه کند خودشان مستقلا مورد لحاظ هستند و واقع مغفول عنه است و واضح است که نمی شود یک چیز در آن واحد هم مورد توجه باشد و هم نباشد.

ص: ۶۸

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۳، ط مجمع الفکر الإسلامی.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۴، ط مجمع الفکر الإسلامی.

۳- العمری ثقتی ، فما أدی إلیك عنی فعنی یؤدی.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۴، ط آل البیت.

۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۴، ط آل البیت.

نقول: محقق خراسانی اشتباه کرده تصور کرده است قاطع می خواهد اماره را به جای قطع بگذارد و حال آنکه چنین نیست بلکه شخص ثالثی که همان امام علیه السلام است انجام می دهد. بنا بر این قطع و اماره در دید او مطلقا مورد لحاظ استقلالی است. زیرا او می گوید: من اماره را در طریقیت و مدخلیت جای قطع می گذارم.

به هر حال بحث در دو مقام است. محقق خراسانی در مقام اول بحث کرده است و متذکر مقام دوم نشده است. این دو مقام عبارتند از مقام ثبوت و مقام اثبات. محقق خراسانی فقط مقام ثبوت را متذکر شده است. ما هم گفتیم که در مقام ثبوت می توان چنین کرد و آن اینکه امام علیه السلام از خارج می تواند این کار را انجام دهد.

البته علت اینکه صاحب کفایه مقام اثبات را بحث نمی کند این است که وقتی چیزی از لحاظ ثبوت غیر ممکن شده دیگر جایی برای بحث از مقام اثبات نیست.

ولی ما مقام اثبات را هم اضافه می کنیم و می گوییم:

المقام الثانی: الاستظهار من الدلیل

یعنی آیا در مقام اثبات، دلیلی داریم که بیان کند چنین تنزیلی صورت گرفته است یا نه (اماره آیا در طریقیت و موضوعیت جایگزین قطع موضوعی طریقی شده است یا نه)

از زمان محقق بهبهانی به بعد دویست سال است که در مورد اماره چهار نظریه را دنبال می کنند:

شارع مقدس برای امارات طریقیت و کاشفیت را جعل کرده است. مرحوم حجّت قائل بود که شارع از باب تتمیم کشف اقدام کرده است.شارع برای امارات مؤدی را جعل کرده است مراد از مؤدی همان مضمون خبر واحد است یعنی شارع مضمون خبر واحد را به جای لوح محفوظ قرار داده است به این گونه که حکم ظاهری را جعل کرده است و آن را به جای حکم واقعی قرار داده است.شارع تنجیز را هنگام مطابقت با واقع و تعذر را هنگام مخالفت جعل کرده است.

نقول: این چهار مورد صرف تصور است و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد. واقع این است که شارع مقدس در جعل امارات همان سیره ی عقلاء را امضاء کرده است. یعنی عقلاء در کارهای روزمره ی خود به امارات عمل می کردند و شارع دید اگر بخواهد آنها را به تحصیل قطع مکلف کند زندگی عادی آنها مختل می شود در نتیجه با سکوت خود، همان سیره ی رایج بین آنها را امضاء کرد. تمام ادله ای که برای حجیت خبر واحد است از صغری سخن می گوید یعنی آیا یونس بن عبد الرحمان ثقه است یا نه.

بنا بر این در حجیت اماره لفظی در آیات و روایات وجود ندارد تا بر اساس آن بگوییم آیا اماره نازل منزله ی قطع می شود یا نه.

با این بیان می گوییم: باید دید که در موضوعی که قطع اخذ شده است به عنوان کاشف بودن آن است یا به عنوان کاشفیت تام می باشد. مثلا اینکه می گویند اگر قطع داری آب برای تو ضرری است حرام است وضو بگیری، این حرمت از باب کاشفیت قطع است یا از باب کاشفیت تام قطع.

اگر از باب کاشفیت باشد امارات می توانند جای قطع بنشینند زیرا هر دو کاشف هستند ولی اگر از باب کاشفیت تام باشد امارات جای قطع نمی نشینند زیرا کشف اماره تام نیست بلکه ناقص است.

تم الکلام فی قیام الامارات مکان القطع الموضوعی الطریقی

اما قیام الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعی الطریقی: (۱)

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۵، ط آل البیت.

اصول گـاه محرزه است و گـاه غیر محرزه. اصولیماننـد استصـحاب و قاعـده ی تجـاوز را اصل محرز می نامنـد یعنی محرز و نشان دهنده ی واقع است. معنای اصول محرزه: یامر الشابع بالاخذ بمضمون الحدیث بما انه الواقع.

یعنی شارع می گوید که هرچند شک داری ولی در این حال باید مثلا در استصـحاب حالت سابقه را اخذ کنی و یقین سابق را با شک لاحق نشکنی. این بدان معنا است که هرچند یقین سابق به قوت خودش باقی نیست و شک آمده است ولی کأنه شکی در کار نیست و یقین سابق همان واقعی است که باید به آن عمل کنی.

همچنین در قاعـده ی تجاوز می خوانیم که فرد در سـجود است و در رکوع شک می کند که امام علیه السـلام می فرماید: بلی قد رکع (۱) . یعنی بایـد بگویـد رکوع را انجام داده است و واقعیت این است که رکوع انجام شـده است (هرچند ممکن اسـت انجام نداده باشد.)

اما اصل غیر محرزه کاری به واقع ندارند و صـرفا در مقام رفع تحیر و پیدا کردی راهی در هنگام مواجه با شک هستند. اصولی مانند اصل برائت و قاعده ی طهارت از این دسته اصول هستند.

با این بیان واضـح شـد که اصول محرزه نمی تواننـد به جای قطع بنشـینند زیرا تناسبی بین این دو نیست یکی قطع است و یکی شـک. فقـط شـارع برای تسـهیل شـک را در نـازل منزله ی قطع قرار داده است ولی این معنـایش این نیست که شـکی در کـار نیست.

ص: ۷۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۸، ابواب الرکوع، باب۱۳، ح۶، شماره۸۰۷۳، ط آل البیت.

سپس محقق خراسانی ان قلتی را بیان می کند می فرماید: احتیاط (۱) می تواند جای قطع بنشیند زیرا با قطع یک نوع همسنخی دارد زیرا احتیاط هم واقع را منجز می کند مثلا در انائین مشتبهین می گوید که باید از هر دو اجتناب کرد تا حرام واقعی را مرتکب نشد.

بعد در مقام جواب می فرماید: برای تنزیل سه چیز لازم است: منزِّل (که همان احتیاط است.) منزَّل علیه (که قطع است) و وجه التنزیل.

در احتیاط هر چند منزل و منزل علیه است ولی سومی وجود ندارد زیرا وجه التنزیل همان منزَّل می باشد.

اما اصول غیر محرزه هم واضح است که به طریق اولی نمی تواند جای قطع بنشیند.

خلاصه اینکه اصول عملیه چه محرزه باشد یا غیر محرزه نمی تواند جای قطع بنشیند.

جانشینی اصول عملیه جای قطع موضوعی طریقی. ۹۲/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جانشینی اصول عملیه جای قطع موضوعی طریقی.

بحث در جانشینی اصول علمیه جای قطع موضوعی طریقی است. گفتیم اصل عملی گاه محرز است یعنی شارع می گوید: شک که دو طرف دارد، یک طرف را به عنوان اینکه واقع است اخذ کن. استصحاب، قاعده ی تجاوز، شک امام و حفظ مأموم از این گونه اصول می باشند.

در مقابل، اصل غیر محرز است که صرفا برای رفع تحیر است. اصل طهارت، اصل برائت، اصاله الحلیه و شاید قرعه.

ابتدا اصول غیر محرزه را بحث می کنیم و می گوییم: این اصل هرگز جانشین قطع موضوعی طریقی نمی شود مثلاـ در نمازهای چهارگانه، در دو رکعت اول باید قطع داشت که رکعت چندم هستیم و هکذا در نماز صبح باید در رکعات آن قطع داشته باشیم. در این حال اصول علمیه ای که غیر محرز است نمی تواند جانشین این قطع ها شود. به دو بیان:

ص: ۷۲

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۵، ط آل البیت.

البیان الاول: قطع، طریق به واقع است و وظیفه ی کسی است که عالم به حکم است ولی اصل عملی غیر محرز وظیفه ی جاهل است و وظیفه ی جاهل نمی تواند جای وظیفه ی عالم را بگیرد.

البیان الثانی: یکی از آثار قطع تنجز واقع است در حالی که اصل برائت واقع را منجز نمی کند بلکه واقع را به همان حالت

جهلی نگه می دارد و صرفا انسان را از تحیر بیرون می آورد بنا بر این وجه مشترکی با قطع ندارد تا بتواند جانشین آن شود.

صاحب کفایه می گویـد: ان قلت: یکی از آثار قطع این است که واقع را منجز می کند. احتیاط هم که اصل است همین کار را می کند. زیرا نمی دانم قصـر واجب است یا تمام که باید هر دو نماز را بخوانم یا نمی دانیم این ظرف نجس است یا آن ظرف باید احتیاط کند تا به واقع عمل کرده باشم.

بعـد جواب می دهـد می فرمایـد: در تنزیـل سه چیز لازم است، منزَّل، منزِّل علیه، اصل التنزیل. با این بیان اگر بخواهیم احتیاط کنیـم و احتیـاط را به جـای قطع بنشـانیم این سه چیز وجـود نـدارد. اصـل احتیـاط منزِّل است، (احتیـاط یعنی تنجز الواقع علی المکلف) قطع منزِّل علیه است و وجه التنزیل همان تنجز الواقع است. از این رو سومی به اولی بر می گردد. چون این سه مرحله وجود ندارد بلکه دو مرحله ای است معنا ندارد بگوییم احتیاط به جای قطع می نشیند.

ان قلت: این مطالب در احتیاط عقلی صـحیح است ولی احتیاط شرعی هر سه چیز وجود دارد. منزِّل عبارت است از حدیثی که می گویـد: اخوک دینک فاحتط لدینک (1) ، منزَّل علیه همـان قطع موضوعی طریقی می باشـد و جهه التنزیل همان تنجز واقع بر مکلف است.

ص: ۷۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۷، حدیث۳۳۵۰۹، ط آل البیت.

قلت: احتیاط یا باید در شبهات بدویه جاری شود و یا در علم اجمالی. اما احتیاط شرعی در شبهات بدویه راه ندارد. در مقرون به علم اجمالی هم اگر چه جاری می شود ولی با این حال حدیث اخوک دینک امر مولوی نیست بلکه امری است ارشادی. از این رو حدیث اخوک دینک هیچ کاره است زیرا قبل از اینکه رسول خدا (ص) این حدیث را بفرماید، ما به حکم عقل این را می دانستیم.

اما الکلام فی الاصول المحرزه: باید دید لسان دلیل این اصول به چه کیفیتی است و جهت تنزیل به چه گونه است. مثلا وقتی در دلیل استصحاب می خوانیم که نباید یقین سابق را به شک لاحق نقض کنی، آیا این دلیل می گوید که باید یقین سابق را ادامه دهی یا اینکه می گوید متیقن را ادامه دهی. مثلاـ اگر کسی ساعت سه وضو داشت و الآن ساعت هشت است و شک دارد. اگر اولی باشد واضح است که استصحاب جای قطع قرار می گیرد زیرا امام علیه السلام یقین را جای یقین دیگرگذاشت و به اصطلاح، لاـ تنقض حاکم بر دلیل قبلی می شود به این بیان که مصداق جدیدی را معرفی می کند زیرا مصداق قبلی عبارت بود از قطع یقینی و الآن دلیل استصحاب می گوید قطع تنزیلی هم جانشین همان قطع می شود.

مثالی برای شناخت حکومت: خداوند در قرآن می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ (۱) یعنی برای نماز باید طهارت کسب کرد.

ص: ۷۴

۱- مائده/سوره۵، آیه۶

بعد در حدیث یک مصداق جدید غیر از آب معرفی می شود و آن عبارت است از: التراب احد الطهورین. به این کار حکومت می گویند.

بنا بر این اگر سابقا استعمال آبی یقینا برای من ضرری بود و الآن کمی بهبودی حاصل شد و شک کردم آیا هنوز ضرری هست یا نه، می توانم استصحاب کنم و این استصحاب که اصل محرز است جایگزین قطع می شود.

ولی اگر بگوییم استصحاب وضوی مشکوک را جای وضوی وقعی می گذارد در این حال استصحاب نمی تواند جای قطع بنشیند. زیرا در این قسم بر خلاف قسم قبلی، جعل مصداق وجود ندارد. این قسم فقط جانشین قطع طریقی محض می شود.

شیخ انصاری یقین را به معنای متیقن گرفته است او نمی تواند استصحاب را جایگزین قطع کند ولی صاحب کفایه یقین را به معنای خودش گرفته است. اگر کلام او صحیح باشد استصحاب می تواند جای قطع طریقی موضوعی بنشیند.

قاعده ی تجاوز را هم باید بررسی کرد و دید آیا دلیل آن می خواهد یقین بعد از شک را جای یقین سابق بگذارد یا اینکه مشکوک را جای متیقن بگذارد.

حق این است که لسان قاعده ی تجاوز عکس است زیرا راوی از امام علیه السلام می پرسد من در سجده هستم و شک دارم رکوع کردم یا که امام علیه السلام حکم به این می کند که باید بنا بگذارد که رکوع کرده است. ظاهر این تعبیر این است که می خواهد متیقین ها را عوض کند و کار به یقین ندارد.

ص: ۷۵

الجهه الرابعه: فی اقسام القطع الموضوعی

محقق خراسانی این بحث را مقدم کرده است ولی ما به سبب دوری از تکرار کردن مباحث آن را عقب انداختیم.

یک قسم از این تقسیم را قبلا ـ بحث کردیم و آن عبارت بود از قطع موضوعی طریقی (که شارع به طریقیت قطع نظر کرده و آن را در موضوع اخذ کرده است) و قطع موضوعی وصفی (که شارع به اینکه قطع یکی از صفات نفسانیه است نظر کرده و آن را در موضوع اخذ کرده است).

اما تقسیمی که امروز ارائه می کنیم صرفا جنبه ی فرضی دارد و در فقه مثالی برای آن یافت نمی شود و آن این است که گاه قطع را در موضوع حکم اخذ می کنند و گاه آن را در خود موضوع اخذ می کنند. محقق خراسانی دومی را بحث نکرده است. مانند اینکه شارع بگوید: اذا قطعت بخمریه شیء فاجتنبه. البته شیخ انصاری آن را بحث کرده است.

محقق خراسانی صرفا قسم اول را بحث کرده است و آن اینکه قطع به حکم بخورد نه به موضوع.

این قسم خود بر سه گونه است:

اذا قطعت بوجوب الصلاه تجب علیک الصلاه بنفس هذا الوجوب. (نفس همان وجوب)اذا قطعت بوجوب الصلاه تجب علیک الصلاه بوجوب آخر. (مثل همان وجوب)اذا قطعت بوجوب الصلاه تحرم علیک الصلاه. (ضد همان وجوب) شیخ انصاری یک قسم دیگر اضافه کرده است و فرموده است: اذا قطعت بوجوب الصلاه یجب علیک التصدق.این وجوب به وجوب مخالف مشهور است.

اما قسم اول، به نظر صاحب کفایه جایز نیست زیرا قائل است که مستلزم دور می باشد. زیرا از یک طرف، حکم، متوقف بر موضوع است و از طرف دیگر موضوع متوقف بر حکم است زیرا عین همان حکم می باشد. به عبارت دیگر اذا قطعت به وجوب شیء هنگامی حاصل می شود که قبلا وجوبی در کار باشد. این در حالی است که آن وجوب فرع آن است که ابتدا موضوعی وجود داشته باشد تا وجوب بتواند بر آن بار شود.

نقول: عین این مطلب را در معالم خواندیم. در آنجا این بحث مطرح شده بود که علم به وجوب نمی تواند موضوع برای وجوب باشد زیرا مستلزم دور است.

به هرحال می توان از این دور جواب داد و آن اینکه اگر قطع، جزء الموضوع باشد یعنی قطع یک موضوع و وجوب موضوع دیگر باشد دور پیش می آید.

ولی اگر قطع، تمام الموضوع باشد دیگر دور لازم نمی آید زیرا در قطع لازم نیست که در خارج و در واقع عبارت از همان وجوب باشد بلکه می تواند عبارت از تخیل و توهم وجوب باشد. مثلا ممکن است کسی از پریدن پرنده به قطع برسد.

اما در جایی که قطع موضوع برای مثل باشد. در این حال هرچند دور لازم نمی آید ولی مستلزم اجتماع مثلین پیش می آید.

نقول: اجتماع مثلین در امور تکوینی محال است ولی در امور اعتباریه اشکالی در آن نیست. مثلاـ من یقین داشته باشم به وجوب نماز جمعه و در همان حال وجوب دیگری هم ایجاد شود.

حتی می توانیم ادعا کنیم که اصلا اجتماعی در کار نیست. زیرا قطع در اولی روی وجوب نماز رفته است ولی وجوب دوم متعلق به نماز نیست بلکه متعلق به قطع به وجوب نماز است.

اما در مورد سوم که قطع موضوع برای ضد باشد به عقیده ی محقق خراسانی مستلزم اجتماع ضدین است و محال.

نقول: اشکالی در آن نیست زیرا این کار در امور اعتباریه اشکال ندارد ولی لغو است زیرا معنا ندارد شارع بگوید وقتی به چیزی قطع پیدا کردی باید خلاف آن عمل کنی

اما قسم چهارم که شیخ انصاری مطرح کرده است می گوییم: در آن هیچ محظوری وجود ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این جهت را تکمیل می کنیم.

اخذ به حکم در موضوع همان حکم ۹۲/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اخذ به حکم در موضوع همان حکم

بحث در این است که آیا می شود قطع به حکم را در موضوع خود آن حکم اخذ کنیم؟ (محقق خراسانی صرفا قطع به حکم را مطرح کرده است و هیچ اشاره ای به قطع به موضوع نکرده است.) بعد آن را به چهار قسم تقسیم کرده است و فرموده است اگر کسی به حکم چیزی قطع فعلی پیدا کند مثلا: اذا قطع بوجوب الصلاه وجوبا فعلیا:

یجب الصلاه بذلک الوجوبیجب بمثل هذا الوجوبیحرم علیه الصلاهتجب علیك التصدق سپس قائل شد که اولی مستلزم دور است، دومی مستلزم اجتماع مثلین و سومی مستلزم اجتماع ضدین می باشد ولی چهارمی جایز است.

ص: ۷۸

ما گفتیم در مورد اگر قطع جزء الموضوع باشد حق با محقق خراسانی است زیرا موضوع مرکب از قطع و حکم است و نمی شود حکم، هم موضوع باشد و هم محمول و به عبارت دیگر هم جزء الموضوع باشد و هم محمول.

در دومی هم گفتیم اجتماع مثلین وجود ندارد زیرا در قطع بوجوب صلات فعلی، قطع روی صلات رفته است ولی وجوب دوم روی صلات واجب مقطوع رفته است.

سومی هم به همان بیان اجتماع ضدین نیست زیرا وجوب اول روی صلات رفته است ولی حرمت روی صلات واجب مقطوع رفته است. بله در دومی این کار موجب لغویت است و در سومی مشکل این است که امکان ندارد بتوان امتثال کرد.

محقق خراسانی سپس می فرماید: در جایی که متعلق قطع حکم انشائی باشد و حکم دوم حکم فعلی باشد مورد استثناء است

مثلا اگر بگوییم: اذا قطعت بوجوب الصلاه انشاء تجب علیک الصلاه فعلا. این مستلزم دور نیست زیرا موضوع، وجوب انشائی است و محمول وجوب فعلی می باشد.

هکذا اگر بگوییم: اذا قطعت بوجوب الصلاه انشاء تجب علیک الصلاه فعلا وجوب آخر. در این قسم هم اجتماع مثلین پیش نمی آید زیرا یکی انشائی و دیگری فعلی است.

هکذا اگر بگوییم: اذا قطعت بوجوب الصلاه انشاء تحرم علیک الصلاه فعلا. این قسم هم نمی تواند از باب اجتماع ضدین باشد به همان بیانی که در قبلی گفتیم.

هیچ یک از موارد فوق مستلزم محذوری نیست (به همین سبب در ابتدای بحث روی فعلیت وجوب تأکید کردیم)

ص: ۷۹

سپس محقق خراسانی به سراغ مبحث ظن می رود.

حکم اخذ الظن فی موضوع الحکم:

محقق خراسانی قائل به تفصیل شده (بحث ایشان در خصوص وجوب فعلی است) می فرماید:

اذا ظننت بوجوب الشیء وجوبا فعلیا یجب علیک بذلک الوجوباذا ظننت بوجوب الشیء وجوبا فعلیا یجب علیک بوجوب آخراذا ظننت بوجوب الشیء وجوبا فعلیا یحرم علیک فعلااذا ظننت بوجوب الشیء وجوبا فعلیا یجب علیک التصدق سپس اضافه می کند که همان اشکال دور در مورد اول وجود دارد.

سپس دومی و سومی را جایز می داند. (مورد چهارم که یقینا جایز است.)

حال باید دید که چرا محقق خراسانی بین قطع و ظن فرق می گذارد و مورد دوم و سوم را در قطع ممنوع ولی در ظن جایز می داند. محقق خراسانی در کفایه دو بیان برای این فرق ارائه کرده است:

البیان الاول: قطع، واقع را روشن می کند ولی ظن، واقع را شفاف بیان نمی کند و در مقام بیان حکم ظاهری است بنا بر این می توان در کنار آن حکم دومی را چه مماثل و چه مضاد باشد جعل کرد.

البیان الثانی: در این بیان محقق خراسانی متعلق ها را از هم جدا می کند و می فرماید: ظن، به حکم فعلی غیر منجز تعلق می گیرد (غیر منجز یعنی مولی اطاعت کردن آن را از من نمی خواهد) و حکم مماثل حکم فعلی منجز است. بنا بر این متعلق ظن حکم فعلی غیر منجز است و حکم دوم، حکم فعلی منجز است.

ص: ۸۰

یلاحظ علیه:

در بحث ایشان در مبحث ظن این اشکال هست که ظنی به حکم خورده است آیا از ظنونی است که حجّت است یا نه. اگر حجّت نباشد کلام ایشان صحیح است ولی اگر حجّت باشد کما اینکه بحث در ظنونی هست که حجّت می باشند در این حال همانند قطع می باشند همان گونه که قطع واقع را روشن می کند ظن هم واقع را روشن می کند.

بنا بر این وقتی ظن به وجوب فعلی حکم الله پیدا نشد دیگر معنا ندارد شارع بگوید که واجب است نماز را به وجوب آخر بخوانید.

همچنین در بیان دوم ایشان این اشکال وجود دارد که متعلق یکی را اگر وجوب فعلی غیر منجز بدانیم و دیگری را وجوب فعلی منجز دیگر بحث در آن نیست. سخن در جایی است که متعلق هر دو یکی باشند.

نقول: این بحث ها هیچ در فقه کاربرد ندارد و صرفا تمرین ذهنی بوده است. ان شاء الله در جلسه ی بعد مبحث وجوب موافقت التزامیه را مطرح می کنیم. این بحث در رسائل مفصل بیان شده است.

بحث اخلاقی:

خداوند در قرآن می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمیعٌ عَلیمٌ (۱)

ظاهر آیه این است که ای کسانی که ایمان آورده اید اگر رسول خدا (ص) راه می رود نباید جلوی او راه بروید. واضح است که این مسأله مبتذل است زیرا این کار در مورد خداوند موضوع ندارد و در مورد پیامبر هم واضح است که همیشه پیشوا جلوتر از بقیه می رود.

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۱

بنا بر این باطن آیه مراد است و آن اینکه اگر خدا و رسول او چیزی گفتند سعی نکنید از آنها پیشی بگیرید. بنا بر این رسول خدا (ص) در ماه رمضان که روزه می گرفت هنگام سفر روزه نگرفت. بعضی از خشکه مقدس ها روزه گرفتند و به رسول خدا (ص) اعتراض کردند. رسول خدا (ص) فرمود: همان خدایی که به من دستور داد در حضر روزه بگیرم دستور داده است که در زمان سفر روزه نگیرم. سپس رسول خدا (ص) کسانی که در سفر روزه گرفتند را عصیان گر نامید.

ما هم در زمانی که عصر غیبت است باید پشت سر رهبر و مراجع که نماینده ی اهل بیت هستند باشیم و از آنها پیشی نگیریم.

البته این مانع از آن نیست که انسان به فرد بزرگی تذکر کرد. زیرا تذکر دادن با مسأله ی اعتراض فرق دارد. اعتراض کردن با مسأله ی ولایت سازگاری ندارد. این همان چیزی بود که امام قدس سره فرموده بود. ایشان در اوائل انقلاب در مدرسه ی فیضه فرمود: کسانی که به علماء و بزرگان اعتراض و بی احترامی کنند ولایت آنها قطع می شود.

موافقت التزامیه ۹۲/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موافقت التزامیه

گفتیم محقق خراسانی قبل از ورود به مبحث ششم مقدماتی را متذکر می شود. تا امروز چهار امر را خواندیم:

احکام قطعتجریاقسام قطعاخذ قطع در موضوع حکم

الامر الخامس: فی الموافقه الالتزامیه

شیخ انصاری و محقق خراسانی این مبحث را شفاف بحث نکردند و بیان نکردند مراد از موافقت التزامیه چیست و ثمره ی اصولی آن چیست. فنقول:

ص: ۸۲

ما هو المراد من الموافقه الالتزامیه:

فهمیدن موافقت التزامیه به این بستگی دارد که بدانیم اسلام مرکب از عقیده و شریعت است.

عقیده عبارت است از آنچه که اعتقاد به آن لازم است مانند اعتقاد به خداوند، صفات خداوند و افعال او. افعال او، نبوت و ارسال انبیاء را شامل می شود هکذا معاد را شامل می شود زیرا معاد نوعی از افعال خداوند می باشد. این همان چیزی است که موضوع علم کلام می باشد.

در مقابل عقائد، شریعت قرار دارد که عبارت است از تکالیفی که خداوند متعال برای بندگانش معین کرده است. این تکالیف

گاه فردی است مانند نماز و روزه و گاه اجتماعی است. مجموعه ی این تکالیف را شریعت می نامند.

اسلام مرکب است عقیده و شریعت است. عقیده مربوط به قلب است و شریعت مربوط به بدن.

واضح است که در عقائد، لازم است انسان عقد القلب و التزام داشته باشد و عقیده بدون آن معنا ندارد. عقیده به این معنا است که انسان معتقد به چیزی باشد. اگر التزامی به عقائد اسلامی نباشد، انسان مؤمن هیچ فرقی با ملحد ندارد. زیرا ملحد هم خداوند را تصور می کند ولی در این امر یا منکر است و یا شاک ولی موحد تصور می کند ولی به آن اعتقاد و التزام دارد.

انما الکلام در شریعت است که آیا در شریعت دو تکلیف وجود دارد یا یک تکلیف یعنی آیا هم باید معتقد باشد که حکم مثل دفن مسلمان واجب باشد و هم باید عملا به آن عمل کند و مسلمان را دفن کند. بنا بر این اگر مسلمان را دفن کنم و اعتقاد به وجوب دفن داشته باشم هم اطاعت قلبی کردم و هم اطاعت عملی. ولی اگر دفن کنم ولی به وجوب آن معتقد نباشم آیا یک ثواب برای اطاعت عملی به من می دهند و یک عقاب برای عدم اعتقاد قلبی؟

این همان چیزی است که باید بحث کنیم.

نقول: شیخ انصاری ظاهرا قائل به وجوب موافقت التزامیه است ولی محقق خراسانی و امام قدس سره قائل هستند که در احکام عملیه فقط اطاعت عملی لازم است. (البته در جایی که واجب، واجب توصلی باشد نه تعبدی مانند نماز.)

محقق خراسانی می فرماید: در شریعت اسلام یک دلیل بیشتر وجود ندارد و آن این است که باید مسلمان را دفن کنیم و یا لباس نجس را آب بکشیم. دلیل دیگری نداریم که بگوید: التزام قلبی هم به آن لازم است. ایشان به عرف عقلاء مراجعه می کند و قائل است که در میان ایشان اگر مولی امر کند غذایی برای او درست کنند، صرف امتثال کافی است و عقد قلبی را نمی خواهد. او حتی اگر به امر مولی معترض باشد ولی در مقام عمل، دستور را کاملا اجرا کند برای مولی کافی است.

نقول: این بیان قابل قبول است.

امام قدس سره از راه علمی تری وارد شده می فرماید: تفکیک بین علم و ایمان محال است. زیرا اگر کسی قطع داشته باشد که دفن میّت واجب است این علم، ایمان را هم به دنبال دارد. تسلیم قابل امر نیست و نمی تواند به عقد القلب دستور دهد زیرا اگر مبادی آن مانند علم موجود باشد خودش خود به خود موجود می شود و اگر موجود نیست حتی با امر مولی هم حاصل نمی شود.

بنا بر این خداوند که می فرماید: لا إِكْراهَ فِي الدِّين (۱) در واقع یک امر تکوینی را بیان می کند یعنی اگر کسی مقدمات اعتقاد به دین را داشته باشد به آن دین اعتقاد خواهد داشت ولی اگر این مقدمات حاصل نباشد حتی اگر مجبورش کنند که با زبان شهادتین را جاری کند ولی در دل به آن دین اعتقادی ندارد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۵۶

سپس امام قدس سره ان قلتی را بیان می کند و می فرماید: اگر واقعا یقین، ایمان را به دنبال دارد و اگر علم با تسلیم همواره همراه است پس چرا در آیه ی قرآن می خوانیم: وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ (۱) اگر آنها یقین داشتند چرا انکار کردند

بعد در جواب می فرماید: مراد از جحد، جحد لفظی است و الا در باطن جاحد نبودند بلکه به آن ایمان داشتند.

یلاحظ علیه:

اولا: چنین ملازمه ای را بین قطع و عقد القلب متوجه نمی شویم. ایشان خود در تفسیر سوره ی حمد خلاف آن را فرمودند. در آنجا فرمودند که بین علم و ایمان فرق است. شاهد آن این است که گاه کسی از بستگان انسان می میرد. انسان می داند او مرده است و کاری از او بر نمی آید ولی چون به این علم، ایمان ندارد شب در کنار او نمی خوابد. بر خلاف مرده شور که هم علم دارد و هم ایمان در نتیجه میّت را بدون ترس غسل می دهد. بنا بر این نمی توان گفت هر جا علم باشد ایمان و عقد القلب هم هست. بر این اساس گاه انسان عملی را انجام می دهد و این به سبب زور و قدرت مولی است و اگر اختیار داشت آن عمل را انجام نمی داد.

محقق اصفهانی در حاشیه ی خود بر کفایه به نام نهایه الدرایه این مطلب را به خوبی بیان می کند. مثلا می فرماید: هنگامی که امیر مؤمنان علی علیه السلام به حکومت ظاهری رسید عده ای مانند طلحه و زبیر بودند که عملا مقداری با حضرت همراه بودند ولی در قلب اعتقاد نداشتند و همین باعث شد که بعدا مخالفت کردند. آنها یقین داشتند که رسول خدا (ص) علی علیه السلام را به ولایت منصوب کرده بود ولی اعتقاد قلبی به آن نداشتند.

۱- نمل/سوره۲۷، آیه۱۴

حتی در قرآن هم می خوانیم: وَ قالَ الَّذینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِیمان (۱) یعنی هم علم به آنها اعطاء شده بود و هم ایمان.

ثانیا: ایشان فرمودند که جحد در آیه ی وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ (۲) همان جحد لفظی است نه قلبی

نقول: مراد جحد قلبی است و باطنا قائل بودند که کلام موسی علیه السلام ظلم و بی عدالتی است.

حتی قرآن نیز به عقد القلب اشاره می کند و می فرماید: فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلیماً؛ به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود، مگر اینکه در اختلافات خود، تو را به داوری طلبند؛ و سپس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند؛ و کاملا تسلیم باشند (۳)

رسول خدا (ص) نشسته بود و زبیر با یکی از انصار وارد شد. انصاری می گفت که زبیر اهل محل ما نیست و نباید از آب استفاده کند. رسول خدا (ص) دستور داد هر دو از آب استفاده کنند. انصاری عصبانی شد و گفت: یا رسول الله جانب پسر عمت را گرفتی. آیه ی مزبور نازل شد و گفت آنها مؤمن نمی شوند مگر اینکه قلبا دستور تو را قبول کنند.

انصاری زبانا و عملاـ مؤمن بود ولی این مقدار کافی نبود بلکه باید عقد قلبی را هم دارا می بود. بنا بر این آیه ی مزبور می گوید تفکیك بین علم و ایمان امکان دارد. از این رو حق با محقق خراسانی است.

۱- روم/سوره ۳۰، آیه ۵۶

۲- نمل/سوره ۲۷، آیه ۱۴

۳- نساء/سوره ۴، آیه ۶۵

خلاصه اینکه در مسائل اعتقادی باید التزام قلبی وجوب داشت. در احکام تعبدیه هم التزام قلبی شرط است زیرا این اعمال احتیاج به قصد قربت دارند و این بدون التزام مزبور حاصل نمی شود.

در احکام توصلیه مولی فقط عمل را می خواهد، اگر در مقام عمل اطاعت شود کافی است.

ثمره ی این بحث در اطراف علم اجمالی حاصل می شود به این بیان که اگر کسی قائل به وجوب موافقت التزامیه باشد نمی تواند در اطراف علم اجمالی اصل جاری کند. مثلا او ظرف نجس هست و سابقه ی هر دو طهارت است و یکی از آنها که معلوم نیست کدام است نجس شده است. اگر موافقت التزامیه واجب باشد نمی توان در هر یک به تنهای استصحاب طهارت را جاری کرد. ولی اگر قائل به وجوب موافقت التزامیه نشویم در آن دو وجه جاری است که ان شاء الله فردا به آن خواهیم پرداخت.

موافقت التزامیه ۹۲/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موافقت التزامیه

بحث در موافقت التزامیه است. گفتیم این مسأله در رسائل و کفایه به شکل مبیّن ارائه نشده است و احتیاج به توضیح دارد.

در جلسه ی قبل مبنای محقق خراسانی و امام قدس سره را بیان کردیم و گفتیم. امام قدس سره قائل بود که امکان ندارد بین ایمان و علم جدایی باشد؛ وقتی فرد به چیزی علم دارد، ایمان قلبی هم به آن دارد. ما این فرمایش را نتوانستیم قبول کنیم و دلائل خود را ارائه کردیم.

اما کسانی که قائل هستند بین علم و تسلیم فرق است و ممکن است کسی عالم باشد ولی قلبا تسلیم نباشد باید در سه مرحله بحث کنند:

ص: ۸۷

اما نسبت به آنچه رسول خدا (ص) آورده است: واضح است که تسلیم نسبت به این شرط است. اگر کسی مسلمان باشد ولی قلبا به آنچه رسول خدا (ص) آورده است اعتقاد نداشته باشد مؤمن واقعی نیست بلکه صرفا مسلمان است. خداوند در قرآن می فرماید: قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فی قُلُوبِكُمْ (۱)

بنا بر این التزام قلبی به آنچه رسول خدا (ص) آورده است همه در قربیات و هم در تعبدیات لازم است. (فرق قربی با تعبدی در این است که گاه چیزی قربی است و قصد تقرب در آن شرط است مانند خمس و زکات ولی این اعمال، نوعی پرستش محسوب نمی شوند ولی یک سری أعمال هم هست که هم قربی هستند و هم نوعی پرستش محسوب می شوند مانند حج و نماز.)

اگر در این موارد التزام قلبی وجود نداشته باشد قصد قربت متمشّی نمی شود کسی نمی تواند بدون آنکه اعتقاد به وجوب نماز داشته باشد نیّت کند که قربه الی الله نماز می خوانم.

اما در توصلیات که چیزهایی هستند که خداوند فقط وجود آن را می خواهد و بدون قصد قربت هم می توان آنها را به جا آورد. در آن دلیلی بر وجوب تسلیم قلبی نداریم. مثلاـ کسی میّت را دفن می کند برای اینکه بویش دیگران را اذیت نکند. همین مقدار کافی است و احتیاج نیست اعتقادی به وجوب آن داشته باشد. (البته نباید به نفی ما جاء به النبی (ص) بینجامد.)

ص: ۸۸

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۱۴

خلاصه اینکه در تعبدیات و قربیات باید قصد قربت داشت در نتیجه التزام قلبی شرط است ولی در توصلیات چنین نیست.

تم الکلام فی المقام الاول و آن این بود که محل بحث در کجاست

المقام الثانی ما هی الثمره لتلک المسئله:

در دو جا ثمره وجود دارد:

الثمره الاولی: فی الالتزام بالحکم الشرعی علی وجوه ثلاثه

گاه تفصیلا می دانم نماز ظهر واجب است.

گاه اجمالا می دانم بین نماز ظهر و جمعه یکی واجب است. (در این حال احتیاط ممکن است)

گاه اجمالا علم دارم ولی احتیاط در آن ممکن نیست مثلا نمی دانم شیء مزبور واجب است یا حرام.

بنا بر این اگر کسی قائل به وجوب التزام قلبی شد در هر سه مورد فوق می تواند التزام قلبی را عملی کند. مثلا در مورد اول می گوید: خداوندا قلبا قبول دارم نماز ظهر واجب است.

در مورد دوم می گوید: خدایا به همان چیزی که در لوح محفوظ نوشته شده است که یا ظهر است یا جمعه به همان اعتقاد دارم.

در مورد سوم هم می گویم: خدایا به همان چیزی که در واقع است ملتزم هستم. (البته ما موافقت التزامیه در این مورد را لازم نمی دانیم.)

شیخ در رسائل نکته ای دارد و کفایه هم به آن اشاره کرده است و آن این است که باید معینا یک شق را انتخاب کرد. این کار در شق اول که علم تفصیلی داریم امکان پذیر است ولی در شق دوم که علم اجمالی داریم، صرف التزام اجمالی کافی نیست. بلکه باید معینا یکی را انتخاب کرد.

ص: ۸۹

هکذا در سومی هم باید همین کار را کرد.

محقق خراسانی این نکته را بیان کرده و رد می کند. می فرماید: هرچند موافقت التزامیه لازم است ولی در علم اجمالی این کار موجب بدعت می شود زیرا می گویید: بین ظهر و جمعه، جمعه واجب است. این تشریع است و حرام زیرا چیزی را که جزء اسلام نیست را وارد اسلام کرده اید. (البته اگر قائل به وجوب التزام قلبی در این موارد که واجب توصلی است شویم)

اشکالات دیگری هم به نظریه ی شیخ وارد است که ما به آن اشاره نمی کنیم.

الثمره الثانیه: جریان الاصل فی اطراف العلم الاجمالی

دو اناء مشتبه داریم که یکی نجس است. باید از هر دو اجتناب کنیم. حال این سؤال مطرح می شود که آیا می توان در هر یک از دو طرف جداگانه اصاله الطهاره یا استصحاب طهارت را جاری کرد؟

جواز و عدم جواز جریان اصل به وجوب موافقیت التزامیه و عدم آن بستگی دارد. اگر موافقیت التزامیه واجب است دیگر نمی توان اصل جاری کرد. زیرا باید معتقد شوم یکی از آن دو نجس است. بعد نمی توان در کنار آن در هر دو مورد اصل جاری کرد و گفت هر دو پاک است. آن اعتقاد با این عمل سازگاری ندارد.

ثم ان الشیخ الانصاری دنبال چاره جویی رفته و گفته است می توان بین وجوب موافقت التزامیه و جریان اصل را حل کرد و تناقض را حل نمود. می فرماید: بین دو اناء یکی از آنها واقعا پاک است و یکی واقعا نجس ولی در ظاهر هر دو پاک هستند. بنا بر این تناقض رفع می شود زیرا یکی ناظر به واقع است و یکی ناظر به ظاهر.

ص: ۹۰

بعد شیخ انصاری اضافه می کند: یک کبرای کلی داریم که می گوید: ای مکلف واجب است به حکم واقعی ملتزم باشی. بعد اصاله الطهاره وارد عمل شده می گوید: این کبری هرچند صحیح است ولی صغری را از دست او می گیرد و موضوع را عوض می کند و می گوید: کل شیء طاهر. این اصل در هر شق از علم اجمالی جاری می شود.

محقق خراسانی سه اشکال مطرح می کند. ما به آن اشکالات کاری نداریم و خودمان دو اشکال به شیخ انصاری وارد می کنیم.

اشکال اول: چه قائل به التزام قلبی شویم یا نشویم، اصل جاری نمی شود. اگر اصاله الطهاره در هر دو ظرف جاری شود باز هم نمی توان هر دو طرف را مرتکب شد زیرا اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینیه است. به همین دلیل امام علیه السلام فرموده است که باید هر دو اناء آب را ریخت و حتی برای نماز تیمّم کرد.

بنا بر این اجرای اصل بر خلاف حکم عقل و شرع است. از این رو فایده ای در اجرای اصاله الطهاره نیست. چه قائل به وجوب التزام باشیم یا نه در هر حال اصل جاری نمی شود از این رو ثمره ی مزبور بی فایده است.

اشکال دوم: این اشکال را از کلام خود شیخ در اواخر استصحاب اخذ کردیم. ایشان در اصل سببی و مسببی می فرماید: اگر ما در اطراف علم اجمالی اصل جاری کنیم این کار موجب تناقض بین صدر و ذیل حدیث استصحاب می شود. صدر حدیث می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک. ذیل حدیث می گوید: بل تنقضه بیقین آخر.

توضیح ذلک: اگر در انائین استصحاب طهارت سابقه را جاری کنیم. نتیجه اش این می شود که هر کدام به تنهایی پاک است. بعد علم داریم که یکی از آنها یقینا نجس شده است. ذیل حدیث استصحاب که می گوید یقین سابق را به یقین بعدی بشکن می گوید طهارت سابق هر کدام که یقینی بود باید با علم بعدی که یکی نجس شده است شکسته شود. بنا بر این اگر در هر دو اصل استصحاب جاری شود و بگوییم پاک است. به دلیل (لا تنقض الیقین ابالشک) زیرا شک داریم الآن هر شق به تنهایی نجس است یا نه این با ذیل روایت متعارض می شود زیرا یقین داریم یکی از دو اناء یقینا نجس است. بنا بر این از همان اول استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود و به بیان دیگر ادله ی استصحاب از اطراف علم اجمالی منصرف است و صرفا شبهات بدویه را شامل می شود.

تم الکلام فی الموافقه الالتزامیه.

قطع قطاع، ظن ظنان و شک شکاک ۹۲/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع قطاع، ظن ظنان و شک شکاک

گفتیم محقق خراسانی قبل از ورود به مبحث ششم مطالبی را بیان می کند. ابتدا مبحث قطع و احکام آن را ذکر می کند و در آن هشت جهت را ذکر می کند. امروز به سراغ جهت ششم می رویم فنقول:

الامر السادس: فی قطع القطاع (۱)

ما ظن ظنان و شک شکاک را هم اضافه می کنیم.

ص: ۹۲

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۹، ط آل البیت.

اما قطع القطاع: قطاع دو معنا دارد: یکی نشانه ی قوت و استعداد است و دیگری نشانه ی ضعف فکری می باشد. اگر کسی از مبادی عادی و مناسب در مسائل، به قطع برسد این کار نوعی قوت محسوب می شود مثلا کسی مانند شیخ الرئیس از مطالب علمی و فلسفی به قطع می رسد.

ولی گاه انسانی است که از هر حرکتی به قطع می رسد در حالی که دیگران از این مبادی (۱) به یقین نمی رسند. این علامت آن است که جهت فکری او ضعیف است. این قسم است که محل بحث در این امر قرار گرفته است.

اما وسواس کسی است که از یک نظر قطاع است و از یک نظر شکاک. او در طهارت و نجاست قطاع است و اگر سگی از دو متری رد شود یقین می کند که لباسش نجس شده است. اما در خروج از اطاعت و عبادت شکاک می باشد. (بر این اساس ما

در کنار قطاع، ظنان و شکاک، شق چهارمی به نام وسواس نداریم.)

بحث دیگر در این است که آیا مولی می تواند جلوی قطع قطاع را بگیرد؟

برای حل این مسأله باید دید سخن از قطع طریقی محض است یا در قطع موضوعی طریقی.

اگر قطع، طریقی محض باشد مولی نمی توانـد به او بگویـد که به قطع خود عمـل نکن زیرا لازمه ی آن امر به ضـدین در نظر قطاع است. زیرا شارع دستور داده است که باید به فلان حکم واقعی عمل کرد و قطاع هم قطع دارد حکم واقعی چیست دیگر شارع نمی تواند هم بگوید به واقع عمل کن و هم بگوید به واقع عمل نکن.

ص: ۹۳

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۶۹، ط آل البیت.

بله شارع می تواند او را متقاعد کند که قطعش صحیح نیست.

نکته ی دیگر اینکه اگر قطاع به قطع خود عمل کند و بعد متوجه شود که قطع او صحیح نبوده است آیا عملی که بر طبق قطع انجام داده است مجزی است یا نه؟

محقق خراسانی در جلد اول در فصل سوم در مباحث اجزاء بحثی دارد و می فرماید: هر حکم شرعی که مبدأ آن عقل باشد و بعد خلاف آن ظاهر شود، عملش مجزی نیست. (۱) بله دلیل، اگر روایت یا اصل عملی باشد و خلاف آن ظاهر شود عمل، مجزی است (هرچند در روایت مشکل وجود دارد)

اما اگر قطع، موضوعی طریقی باشد شارع می تواند در آن دست (۲) ببرد و بگوید اگر این قطع از رمل حاصل شود حجّت است و می تواند بگوید که قطعی در موضوع دخالت دارد که از سبب عادی حاصل شود. این قطع چون موضوعی است شارع می توان در موضوع تصرف کند.

اما ظن الظنان: در مورد ظن، همه چیز در اختیار شارع است و شارع می تواند مطلق ظن را حجّت کند و می توان ظنی خاص را حجّت نماید و بگوید ظنی معتبر است که برای همه ظن آور باشد یا اینکه از کتاب و سنت باشد نه از طریق علم رمل و جفر و مانند آن. (بله در مورد قطع چون به اعتقاد علماء حجیتش ذاتی بود، و به نظر ما بر اساس حکم عقلاء است نمی توان آن را از حجیت منفک کرد)

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۸۸، ط آل البیت.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۲۷۰، ط آل البیت.

در ظن بین طریقی محض و موضوعی طریقی فرق نیست.

حال اگر کسی در اثناء نماز است و از محل تدارک خارج شده است. مثلا در تشهد شک کرده است ولی الآن ایستاده است بعد ظن پیدا کرد که تشهد را نخوانده است. همه قائل هستند ظن در افعال صلات حجّت می باشد کما اینکه در رکعات هم ظن حجّت می باشد. اگر سبب ظن او عادی باشد باید برگردد و تشهد را به جا آورد ولی اگر غیر عادی باشد یعنی بچه ای در آنجا بود و به من گفت تشهد نخواندم (قول کودک حجّت نیست) در این حال نباید برگردم تشهد را بخوانم زیرا من از نظر شارع شاک هستم زیرا از محل تدارک تجاوز کرده ام و لازم نیست برگردم.

حال اگر کسی از محل تدارک خارج نشده باشد و ظان باشد که عملی را اتیان کرده است. مثلا کسی هنوز نایستاده است و نیم خیز شده است و ظن دارد که تشهد را آورده است. اگر ظن او عادی باشد ظن برای او حجّت است و لازم نیست برگردد و تشهد را بخواند ولی اگر ظن او غیر عادی باشد باید برگردد و تشهد را بخواند زیرا او شک دارد و چون در محل است باید برگردد.

اما الکلام فی شک الشکاک: چنین کسی نباید به شک خود اعتنا کند حتی اگر در محل باشد و شک کند. او اگر به شک اعتنا کند مشکلش که یا وسواس است یا ضعف عقل بیشتر می شود.

ان شاء الله فردا به سراغ جهت سابعه می رویم که در مورد موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه می باشد.

ص: ۹۵

احکام علم اجمالی ۹۲/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکام علم اجمالی (۱)

گفتیم محقق خراسانی چون تصمیم داشته است که مقصد ششم را مبحث حجج و بینات قرار دهد، مبحث قطع را مبحث مستقلی قرار نداده است و صرفا می گوید که در اموری بحث می کنیم. ما آنچه در کفایه است را در دو مبحث خلاصه کردیم:

الامر الاول فی احکام القطع و اقسامهالامر الثانی فی حجیه العقل در امر اول هشت جهت وجود دارد فنقول:

الجهه السابعه: فی احکام العلم الاجمالی (۲)

برای علم اجمالی باید مقدماتی رابیان کنیم:

المقدمه الاولی: محقق اصفهانی در حاشیه ی کفایه اشکالی مطرح می کند و آن اینکه شاید تصور شود در عبارت (علم اجمالی) تناقض وجود دارد و آن اینکه اگر علم است، علم همان روشنی و ارائه ی واقع می باشد و معنا ندارد که همراه با اجمال باشد. علم، امرش دائر بین وجود و عدم است یا هست یا نیست. معنا ندارد هم باشد و هم اجمالا باشد.

بعد خود ایشان جواب می دهد ما هم جوابی اضافه می کنیم و آن اینکه در علم، سه مرحله وجود دارد:

علممتعلقمصداق مثلا اگر علم دارم احد الانائین نجس است، هم علم من تفصیلی است متعلق هم که همان نجاست می باشد تفصیلی است. اما اجمالی وجود دارد در مصداق است یعنی نمی دانم کدام یک از دو ظرف، نجس است. بنا بر این در علم اجمالی، وصف بیانگر حال مصداق متعلق است نه خود علم و نه متعلق آن. بعد مجازا این وصف به خود علم نسبت داده شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۷۷.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۷۲، ط آل البیت.

المقدمه الثانیه: این مبحث در اصول در دو جا بحث می شود، در مبحث قطع و در مبحث اشتغال (۱) (که در المقصد السابع مطرح می شود.)

این تکرار هم در کلام شیخ انصاری است و هم در کلام محقق خراسانی.

برای این اشکال سه جواب مطرح شده است:

الجواب الاول: للشیخ الانصاری

بحث در علم اجمالی در دو رکن است. ابتدا رکن اول (۲) را این مبحث بحث می کنیم و آن اینکه آیا علم اجمالی منجز است به گونه اینکه مخالفت قطعیه حرام (۳) باشد؟ (یعنی آیا علم اجمالی می گوید: اگر هر دو اناء را مرتکب شوی عمل حرامی را مرتکب شده ای؟)

اما بحث در کتاب اشتغال می گوید: آیا می توان گفت حال که مخالفت قطعیه حرام است آیا موافقت قطعیه (۴) واجب می باشد؟ یعنی نه تنها نمی توانی هر دو را اناء با هم استفاده کنی حتی یکی را هم نمی توانی استعمال کنی.

الجواب الثانی: للمحقق الخراسانی (۵)

غرض از این مبحث با غرض از بحث در آن مبحث متفاوت است. در این مبحث بحث در این است که آیا علم اجمالی برای تنجز علت تامه است یا صرفا مقتضی می باشد. (۶) اگر علت تامه در تنجز باشد دیگر مبحث علم اجمالی در اشتغال را نباید مطرح کنیم ولی اگر علت تامه نباشد و صرفا مقتضی باشد معنایش این است که مادامی از طرف شارع ترخیص در ارتکاب احد الانائین نیاید نباید با علم اجمالی مخالفت کرد و اگر چنین ترخیصی بیاید می شود یک طرف را مرتکب شد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۷۷.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۶۹.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۶۹.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص ۷۰.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۷۹.

۶- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۷۳، ط آل البیت.

الجواب الثالث: للامام قدس سره

ایشان جواب بهتری می دهد و می فرماید: بحث در اینجا در قطع و یقین به حکم است. زیرا یقین دارم بین این دو نفر یکی مسلمان است و محقون الدم می باشد و دیگری محارب و مهدور الدم. این علم وجدانی است نه دلیل شرعی.

اما مبحث اشتغال ارتباطی به علم وجدانی ندارد بلکه از باب اطلاق دلیل است یعنی شارع می فرماید: اجتنب عن النجس که مطلق است هم نجس تفصیلی را شامل می شود و هم نجس اجمالی. (۱) که بحث است اگر دلیلی اطلاق داشته باشد آیا باید به اطلاقش عمل کرد یا اینکه اطلاقش را مقید به (کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر) می کنیم.

بنا بر این در مبحث ما اصلا شکی نیست که موافقت قطعیه واجب و مخالفت قطعیه حرام است. زیرا وقتی علم دارم مولی راضی نیست مسلمانی کشته شود نمی توانم به سبب مشکوک بودن او را بکشم.

اما در اشتغال چون علم وجدانی نداریم و صرفا با اطلاق دلیل سر و کار داریم می توان این بحث را مطرح کرد که اطلاق دلیل فقط نجس تفصیلی را شامل می شود یا اینکه نجس اجمالی را هم می گیرد و اگر بگیرد این بحث مطرح می شود که آیا اطلاق دلیل حاکم و مقدم است یا ادله ی اصول عملیه مثلا قاعده ی برائت یا استصحاب طهارت در انائین مشتبهین جاری شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۸۰.

ما نیز نظر امام قدس سره را تعقیب می کنیم و در نتیجه بحث هایی که شیخ و محقق خراسانی مطرح می کنند را تعقیب نمی کنیم از این رو بحث جدیدی را باز می کنیم (که البته شیخ و آخوند هم این بحث را مطرح می کنند) و آن اینکه: (۱)

هل الامتثال الاجمالی کاف فی مقابل العلم التفصیلی او لا؟ مثلا در بیابانم و می توانم با مراجعه به قبله نما تفصیلا قبله را پیدا کنم آیا در این حال می توانم به سراغ آن نروم و در عوض به چهار طرف نماز بخوانم؟هل الامتثال الاجمالی کاف فی مقابل الدلیل التفصیلی؟ مثلاـ می توانم از صاحب خانه بپرسم قبله کدام طرف است (علی فرض اینکه قول ذی الید شرعا حجّت است). آیا می توانم سؤال نکنم و به چهار طرف نماز بخوانم؟هل الامتثال الاجمالی کاف فی مقابل الظن الانسدادی؟ آیا در صورت ظن انسدادی می توان به قول صبی، یا قول فاسق یا قیاس و استحسان عمل کرد یا اینکه این کار را نکرد و در عوض به سراغ علم اجمالی رفت؟

بحث اخلاقی:

روی جابر بن عبد الله عن النبی صلی الله علیه وآله قال : لا تجلسوا إلا عند کل عالم یدعوکم من خمس إلی خمس : من الشک إلی الیقین ومن الریاء إلی الاخلاص ، ومن الرغبه إلی الرهبه ، ومن الکبر إلی التواضع ، ومن الغش إلی النصیحه (۲)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۸۰.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۱، ص۱۸۹، ط بیروت.

یعنی ننشینید مگر نزد عالمی که شما را از پنج چیز منفی خارج کرده به پنج چیز مثبت منتقل نماید.

اول اینکه شما را شک به یقین برساند. سخنانش در مجلس شما به گونه ای باشد که شک را از دل شما بزداید و به یقین برساند یعنی مجلسش بیان شبهات و مسائل علمی باشد نه مجالس بزم و خنده. باید وقتی در مجلس علماء می نشینیم از این فرصت استفاده کنیم.

دوم اینکه زندگی او به گونه ای باشد که ریا را از زندگی شما دور کند و شما را به اخلاص دعوت کند. زندگی او به گونه ای باید باشد که هر نوع خودنمایی را از انسان دور کند.

سوم اینکه از دنیا گرایی به دنیا ستیزی دعوت کند. مراد از دنیا ستیزی این نیست که انسان دنیا را رها کند و به کوه و برزن برود. مراد همان است که امیر مؤمنان علی علیه السلام فرموده است: مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَّرَتْهُ، وَ مَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتْهُ. (۱)

یعنی اگر دنیا وسیله باشد خوب است و انسان به بصیرت می رسد ولی اگر کسی هدفش دنیا باشد کور می شود.

دنیا اگر ابزار باشد خوب است و خداوند از مال و منال دنیوی به خیر تعبیر می کند و می فرماید: إِنْ تَرَكَ خَيْراً (۲)

بنا بر این باید به مقدار کم و کافی از زندگی بسنده کرد و دنبال بیشتر و بیشتر نبود.

۱- نهج البلاغه، امیر مؤمنان علیه السلام، خطبه ی ۸۲، ص۱۴۱، تحقیق حسون.

۲- بقره/سوره۲، آیه ۱۸۰

امتثال علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی ۹۲/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امتثال علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی (۱)

در علم اجمالی در دو مقام بحث می شود:

مقام اول در این است آیا علم اجمالی منجز است یا نه؟ امام (۲) قدس سره قائل بود که اگر علم اجمالی وجدانی باشد بحث در مورد آن لغو است زیرا چنین علمی یقینا منجز است و امتثال آن هم قطعی می باشد. از این رو ایشان علم اجمالی را در این مقام بحث نکردند بلکه آن را به مبحث اشتغال موکول کردند زیرا علم اجمالی در آنجا وجدانی نیست بلکه سخن از اطلاق دلیل است. به این معنا که مولی می فرماید: از نجس اجتناب کن. اطلاق این امر هم جایی را شامل می شود که علم تفصیلی بر نجاست قائم شود و هم جایی که علم اجمالی بر آن ارائه شود.

اما مقام دوم در امتثال علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی است به این معنا که کسی می تواند علم تفصیلی را تحصیل کند ولی به سراغ آن نمی رود و عمل خود را بر اساس علم اجمالی انجام می دهد که بحث است آیا عمل او مجزی است یا نه. مثلا دو آب است یکی مطلق و دیگری مضاف. حال من می توانم با سؤال و راههای دیگر آب مطلق را از مضاف تشخیص دهم ولی این کار را نمی کنم و در عوض با هر دو آب لباس نجس را آب می کشم آیا این کار مجزی است و لباس پاک می شود؟

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۸۰.
۲- تهذیب الأصول، تقریر درس امام خمینی (شیخ جعفر سبحانی)، ج۲، ص۱۲۳.

موارد متعددی از این قسم وجود دارد که دیروز به آن اشاره کردیم.

ما ابتدا در توصلیات بحث می کنیم و بعد به سراغ تعبدیات می رویم.

اما توصلیات:

دو مثال برای توصلیات ارائه می کنیم: مثال اول همان مثال فوق است.

مثال دوم: قرار است دختری را برای جوانی عقد کنیم. من نمی دانیم صیغه ی انشاء با انکحت اجرا می شود یا با زوجت. من هرچند می توأم به رساله ی عملیه مراجعه کنم ولی این کار را نکرده با هر دو کلمه، صیغه ی عقد را اجرا می کنم. آیا این کار مجزی (۱) است؟

شیخ انصاری می فرماید: همه ی علماء قائل هستند امتثال علم اجمالی (۲) در توصلیات کافی است زیرا هرچند فرد به علم

تفصیلی دسترسی دارد ولی در توصلیات قصد قربت لازم نیست و مقصود شارع هم در هر حال حاصل شده است.

بله در عقد ازدواج ممکن است اشکال شود که فرد که به هر دو صیغه، عقد را می خواند قصد جدی (۳) در انشاء عقد نکاح ندارد زیرا قصد جدی هنگامی است که فرد معینا بداند که آن لفظ برای عقد نکاح وضع شده است.

جواب شبهه این است که من یا قصد انشاء ندارم یا دارم. اولی قطعا صحیح نیست زیرا واقع این است که من می خواهم دختر را به عقد پسر در بیاورم.

ص: ۱۰۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۱.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۸۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۱.

اگر هم بگویند که قصد جدی با اولین صیغه حاصل نشده است به این معنا که نمی دانم صد در صد همان اولی کافی باشد. می گوییم: این حرف صحیح است ولی بعد از خواندن هر دو صیغه قطعا می دانم که آنی که لازم بود حاصل شده است.

اما عبادات: (۱)

گاه امتثال اجمالی در عبادات مستلزم تکرار نیست.گاه مسلتزم تکرار است.

اما موردی که امتثال اجمالی مستلزم تکرار نیست خود بر دو قسم (۲) است:

گاهی عبادتی مستقل است مانند غسل روز جمعه که نمی دانم واجب است یا مستحب که فرد به رساله ی عملیه مراجعه نمی کند بلکه به نیّت قربت غسل می کند که هر کدام که هست همان باشد.و گاه عبادتی غیر مستقل است. مثلا نمی دانم سوره در نماز واجب است یا مستحب است. در اینجا سوره ای می خوانم ولی این عبادت جزئی از ارکان نماز است و عبادتی مستقل نیست. اما موردی که عبادت مستقل است و امتثال علم اجمالی در آن مستلزم تکرار نیست.

حق (۳) این است که امتثال علم اجمالی در این مورد هرچند به علم تفصیلی دسترسی داریم کافی است. زیرا در عبادت باید یکی از دو چیز حاصل شود، قصد قربت و قصد امر. در عمل فوق نیز هر دو وجود دارد زیرا هم غسل را برای خداوند انجام می دهم و قصد قربت حاصل است و هم اگر قصد امر لازم باشد (که ما به لزوم قصد الامر معتقد نیستیم) می دانیم امر برای غسل وجود دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۲.

ان قلت: قصد قربت و قصد امر هست ولی قصد الوجه در آن وجود ندارد. مراد از قصد الوجه این است که عمل را به نیّت وجوب یا استحباب بیاورند. قصد الوجه گاه وصف است و گاه غایت.

گاه وصف است یعنی نیّت می کنم غسل جمعه ای را می آورد که واجب یا مستحب است. و گاه غایت است یعنی غسل جمعه را انجام می دهم به علت وجوب یا استحبابش. به هر حال قصد الوجه در نیّت نمی تواند وجود داشته باشد زیرا نمی دانم غسل جمعه واجب است یا مستحب.

قلت: قصد الوجه چیزی نیست که واجب باشد نه در قرآن سخنی از آن به میان آمده است نه در روایات، فقط متکلمین آن را لازم دانسته اند. اطلاق لفظی و اطلاق مقامی (۱) دلیل عبادات کافی است بگوییم قصد الوجه در عبادات لازم نیست.

اطلاق لفظی همان لفظ احکام است مثلا وقتی مولی می فرماید: (اغتسل یوم الجمعه) و نگفته است (اغتسل یوم الجمعه لوجوبه او واجبا) یعنی این قید، واجب نیست.

اطلاق مقامی هم به این معنا است که نوع مردم به آن توجه ندارند. (۲) بنا بر این شارع باید آن را به دلیل مستقلی به مردم تذکر دهد. قصد وجه نیز از همین قسم است و مردم به این توجه ندارند که در عبادت علاوه بر قصد قربت، قصد الوجه هم لازم است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۲.

تم الکلام فی القسم الاول

اما القسم الثانی: عبادت باشد، مستلزم تکرار نباشد ولی عبادت مستقلی نباشد بلکه جزء عبادت باشد. مانند سوره (۱) که نمی دانم واجب است یا مستحب که به جای اینکه به توضیح المسائل مراجعه کنم نماز را با یک سوره می خوانم.

اشکال شده است که قصد قربت و قصد امر وجود دارد. قصد الوجه هم واجب نیست ولی مشکل این است که در مقام عبادت باید واجب را از مستحب جدا کرد. (قصد تمییز) (۲)

نقول: همان جوابی که از قصد الوجه گفتیم به این اشکال هم وارد می کنیم و آن اینکه این نیّت، به اطلاق لفظی و مقامی منتفی است.

القسم الثالث: عبادتی که مستلزم تکرار باشد (۳)

روز جمعه است و نمی دانم نماز ظهر واجب است یا جمعه. می توانم حکم مسأله را تفصیلا پیدا کنم ولی این کار را نکرده هر دو نماز را می خوانم.

به این فعل، چند اشکال وارد کرده اند که غالبا بی اساس است مانند عدم امکان قصد وجه، عدم قصد تمییز واجب از مستحب و یا اینکه خواندن دو نماز بازی با احکام است باید یک نماز خواند.

البته اشکال آخری بر یک وجه صحیح می باشد مانند اینکه کسی ده ها زیرجامه دارد که فقط یکی از آنها پاک می باشد. او به جای اینکه بپرسد کدام لباس پاک است، موقع نماز صبح، ده ها نماز در هر لباس بخواند. این کار نوعی بازیگری (۴) است. اما در خواندن نماز ظهر و جمعه چنین نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۳.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۳.

با این حال اشکالی مهم نیز وارد کرده اند و آن اینکه اطاعت، عبارت است از اینکه عبد از امر مولی منبعث (۱) شود. حال می بینیم که هنگام آوردن ظهر به تنهایی و یا جمعه به تنهایی منبعث از امر مولی نیستیم چون نمی دانیم هر یک به تنهایی واجبند یا نه.

آیت الله بروجردی جواب داده فرمود: نمی توان گفت من هرگز منبعث به امر مولی نیستم زیرا همین انبعاث بوده است که مرا به سمت خواندن نماز ظهر و جمعه تحریک کرده است.

اگر هم بگویند که جمعه و یا ظهر به تنهای منبعث از امر مولی نیست این هم صحیح نیست زیرا بالاخره احتمال وجود امر من را به این کار وا داشته است.

دو امر دیگر باقی مانده است که عبارتند از:

الامتثال الاجمالی فی مقابل الظن التفصیلی. (۲)

الامتثال الاجمالی فی مقابل الظن الانسدادی. (۳)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این دو را مطرح می کنیم و بعد وارد مبحث بعدی می شویم که عبارت است از حجیت عقل در استنباط احکام شرعیه.

امتثال اجمالی در مقابل علم تفصیلی ۹۲/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امتثال اجمالی در مقابل علم تفصیلی

بحث در امتثال اجمالی در مقابل علم تفصیلی است. گفتیم تمام اقسام آن جایز است مگر در جایی که نوعی سبک شمردن حکم مولی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۸۵.

اما امتثال اجمالی در مقابل حجّت تفصیلی. مثلاـ مرحوم سید در اول عروه می فرماید: یجب علی کل مکلف فی عباداته او معاملاـته ان یکون اما مجتهدا او مقلدا او محتاطا. یعنی در مقابل اجتهاد و تقلید می توان احتیاط کرد. مثلاـ نمی دانم در تسبیحات اربعه یکی واجب است یا سه تا من، می توانم اجتهاد کنم و یا از مجتهدی تقلید کنم ولی به جای این کار به سراغ

احتیاط روم سه تسبیح می گویم.

ظاهر این است که این کار بلا اشکال می باشد. اشکالات قبلی در اینجا هم مطرح می شود و جواب آن هم همان است که در آن موارد بیان کردیم. مثلاـ انبعاث من برای اتیان سه تسبیحه وجود امر مولی است من هر چند نمی دانم که سه تسبیحه امر داشته باشد یا نه ولی انبعاث من از اتیان به سه تسبیحه همان احتمال امر مولی می باشد.

اما امتثال اجمالی در مقابل ظن انسدادی بنا بر اینکه ظن انسدادی حجّت باشد. یعنی آیا با وجود ظن انسدادی می توانم امتثال اجمالی کنم. اگر من به ظن انسدادی عمل کنم همان تفصیل است ولی آیا می توانم آن را رها کنم و به احتیاط و امتثال اجمالی بسنده کنم؟

این بستگی دارد که در دلیل انسداد چه مقدمه ای را انتخاب کرده باشیم. برخی قائل هستند که احتیاط واجب نیست و از این رو ظن انسدادی حجّت می باشد ولی بعضی می گویند عمل به احتیاط حرام است چون موجب اختلال در نظام می شود از این رو باید به ظن انسدادی عمل کرد. گروه اول عمل به احتیاط را جایز می دانند ولی گروه دوم نمی توانند زیرا عمل به احتیاط مطابق مبنای آنها حرام می باشد.

تم الکلام فی الامر الاول (که در مورد قطع و احکامش بود.)

الامر الثانی فی حجیه العقل فی استنباط الاحکام الشرعیه:

قبل از شروع در بحث اموری را ذکر می کنیم:

الامر الاول: شیخ انصاری این بحث را تحت این عنوان مطرح می کند: حجیه القطع المستند الی الادله العقلیه. یعنی قطعی که از ادله ی عقلیه استنباط می شود آیا حجّت است یا نه. اخباری ها قائل هستند که علمی که از عقل حاصل می شود حجّت نیست به همین دلیل شیخ مطابق این مسلک این بحث را مطرح کرده است و در نتیجه دایره ی بحث را ضیق کرده است.

به هر حال ما بحث را مفصل تر مطرح می کنیم (همان گونه که در عنوان بیان کردیم)

ابن ادریس متولد ۵۴۳ و متوفای ۵۹۸ در مقدمه ی کتاب خود به نام السرائر می گوید: علماء معتقدند که ادله ای که حجّت است چهار چیز است: کتاب، سنت، عقل و اجماع. بعد اضافه می کند که اگر کتاب، سنت و اجماع در کار باشد نوبت به عقل نمی رسد و الا به سراغ عقل می رویم و مسیر خود را پیدا می کنیم. هر کسی از این مرکب پیاده شود بر خودش ظلم کرده است.

الامر الثانی: در باب حجیت عقل روایاتی وجود دارد. در کتاب کافی در باب العقل و الجهل روایات فراوانی در حجیت عقل وارد شده است. بهترین روایت، روایت هشام بن الحکم از امام موسی بن جعفر علیه السلام است. این روایت مفصل است. (۱) امام علیه السلام در بخشی از این روایت می فرماید: يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ (۲) در این روایت عقل به عنوان حجّت باطنی معرفی شده است که در باطن انسان روشن است و انسان را هدایت می کند.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۱۳، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۱۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

این روایت و امثال آن نشان می دهد که مکتب شیعه بر عقل گرایی و خرد گرایی استوار است. عقل است که برای اولین مرتبه خدا را می شناسد. اگر رسول خدا (ص) بگوید: خداوند موجود است، اگر هنوز ما خدا را با عقل نشناسیم نبوت را هم قبول نمی کنیم و کلام رسول خدا (ص) نیز حجّت نخواهد بود.

اگر ما عقل را در معارف حجّت ندانیم، شریعت ثابت نمی شود. ما ان شاء الله این مسأله را در حسن و قبح بیان می کنیم که اگر عقل از حجیت بیفتد هیچ معرفتی از معارف دینی قابل اثبات نیست.

البته ما بعدا حد و حدود عقل را بیان می کنیم و می گوییم که عقل همه جا راه ندارد.

الامر الثالث: احکام عقلیه بر دو قسم است:

احکام عقلیه ی مستقله: چیزی است که صغری و کبری هر دو به حکم عقل ثابت شود مانند: الخیانه علی الامانه ظلم و کل ظلم قبیح فالخیانه علی الامانه قبیح.

هر دو مقدمه به حکم عقل ثابت می شود اما صغری زیرا عقل می گوید: تعدی به مال مردم ظلم است. اما کبری نیز واضح است که به حکم عقل ثابت می شود.

احکام عقلیه ی غیر مستقله: چیزی است که صغری را شرع بیان می کند و کبری را عقل. مانند: الوضوء مقدمه للصلاه بعد عقل می گوید: و کل مقدمه واجب (زیرا بین مقدمه و ذی المقدمه ملازمه ی عقلیه است.)

الامر الرابع: ابو الحسن اشعری که پایه گذار مکتب اشعری (متوفای ۳۲۴) در مستقلات عقلیه صغری را قبول ندارد و می گوید: عقل توانایی درک حسن و قبح اشیاء را ندارد. اگر در قرآن و سنت آمده است که ظلم قبیح است و عدل حسن می باشد همان را قبول می کنیم و الا نه. حتی اگر قرآن عکس آن را بگوید و ظلم را حسن معرفی کند باز هم آن را قبول می کنیم.

ص: ۱۰۹

شیخ اشعری قائل است که حتی اگر خداوند طفل شیرخواری را به آتش بینداز این کار عدل است و ظلم به حساب نمی آید. بنا بر این چیزی به نام حسن و قبح عقلی وجود ندارد بلکه هر چه هست حسن و قبح شرعی است.

این مطلب از او عجیب است زیرا اگر از تمامی اهل دنیا سؤال کنیم که خیانت در امانت خوب است یا بد، به بد بودن آن اعتراف می کنند و هکذا به خوب بودن وفای به عهد. معنای حسن و قبح همین است.

ما می گوییم که هرچند حسن و قبح شرعی صحیح است ولی عقل قبل از آن حسن و قبح عقلی را درک می کند. حتی قرآن نیز به ما می گوید که قبل از وحی، عقل می تواند حسن و قبح را درک کند. خداوند می فرماید: أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمينَ كَالْمُجْرِمينَ (۱) یعنی آیا می شود مسلمان با مجرم یکی باشد؟ خداوند در این آیه ما را به حکم عقل ارجاع می دهد.

در آیه ی دیگر می خوانیم که خداوند از فطرت ما سؤال می کند و می پرسد: هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ (۲)

ما در مسأله ی تحسین و تقبیح عقلی رساله ی مفصلی نوشته ایم او این مسائل را در آن عنوان کرده ایم.

به ما اشکال می کنند که ما با اعتقاد به اینکه ظلم بر خداوند قبیح است و عدل بر او حسن می باشد در واقع برای خداوند تعیین تکلیف می کنیم.

۱- قلم/سوره۶۸، آیه۳۵

۲- سوره رحمان، آیه ۶۰.

این در حالی است که ما حکم خدا را از صفات خداوند استکشاف می کنیم یعنی وقتی می دانیم خداوند حکیم و عادل است می فهمیم که مقتضای این صفات این است که او مطابق عدل رفتار کند و ظلم نکند.

با این حال اشاعره در غیر مستقلات عقلیه با ما همراه هستند زیرا کتب آنها مملو است از وجود ملازمه و عدم آن در مقدمه و ذی المقدمه و وجود ملازمه بین شیء و حرمت ضدش و امثال آن.

اما اخباری ها در مستقلات عقلیه با ما همراه هستند و نظر ما را قبول دارند ولی در عین حال، در غیر مستقلات عقلیه با ما اختلاف دارند. زیرا ما در غیر مستقلات عقلیه در مقام استنباط احکام شرعیه هستیم و آنها با این کار مخالفت می کنند. بر این اساس آنها بسیاری از مباحث اصولیه ی ما را قبول ندارند زیرا این مباحث بر اساس غیر مستقلات عقلیه به دست آمده اند.

دلیل اجمالی آنها این است که هرچند ما حکمی را کشف کرده ایم و مثلا متوجه شدیم که مقدمه ی واجب، واجب است ولی شاید این حکم مقرون به شرط و یا مانعی باشد که ما از آن بی خبر بوده ایم. آنها برای ادعای خود به یک سری از روایت هم تمسک می کنند که ان شاء الله بعدا به آن اشاره خواهیم کرد.

جواب این مسأله روشن است. احتمال وجود شرط و یا وجود مانع بسیار بعید است زیرا وقتی عقل به باطن خود مراجعه می کند یک نوع حکمی را درک می کند و به این شکوک اعتنا نمی کند.

ص: ۱۱۱

استنباط حکم شرعی از حکم عقل ۹۲/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استنباط حکم شرعی از حکم عقل

تعریف حکم عقلی (حکمی عقلی که از آن حکم شرعی را استنباط می کنند): شیخ انصاری در تقریرات و میرزای قمی در قوانین حکم عقلی را چنین تعریف می کنند: حکم یتوسل بصحیح النظر فیه الی حکم شرعی.

یعنی حکم عقلی عبارت از حکمی است که اگر در آن دقت کنیم از طریق آن به حکم شرعی می رسیم. بحث ما در این گونه از احکام عقلیه است.

این روند که از حکم عقلی به حکم شرعی می رسیم مراحلی دارد:

گاه از طریق حسن و قبح عقلی به حکم شرعی می رسیم.

گاه از طریق ملازمه بین دو شیء به حکم شرعی دست می یابیم. یعنی ملازمه ای که عقلی است ما را به حکم شرعی رهبری می کند مثلا عقل می گوید بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ملازمه است و این ملازمه بیان می کند که مقدمه شرعا واجب است.

موارد دیگری هم وجود دارد با این حال ما فعلا همان دو مرحله را بحث می کنیم:

اما الاول: رسیدن از طریق حسن و قبح به حکم شرعی. (احکام عقلیه ی مستقله)

برای این مورد چند مثال می زنیم:

۱- مثلا عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است. از این حکم عقلی کشف می کنیم که در شرع هم چنین است بنا بر این استعمال تتن حرام نیست زیرا اگر حرام بود می بایست عقاب داشته باشد حال که عقلا عقاب ندارد پس شرعا جایز است.

ص: ۱۱۲

۲- هکذا در جایی که علم به تکلیف دارم ولی مکلف به روشن نیست مثلا نمی دانم تکلیفی که در روز جمعه به عهده ی من است ظهر است یا جمعه. عقل می گوید عقاب قبیح نیست بنا بر این اگر کسی هر دو را نخواند و یا فقط یکی را بخواند و حال آنکه در واقع آن یکی واجب نبوده است عقاب قبیح نیست. از این رو به اشتغال شرعی پی می بریم و متوجه می شویم شرعا باید هر دو را خواند.

۳- همچنین در جایی که من مکلف به را تمام و کمال بیاورم. عقل می گوید: این عمل مجزی است و اگر مجزی نبود می

بایست یک وجهی داشته باشد. از این حکم عقل به اجزاء شرعی پی می بریم.

مثال های بسیاری دیگری نیز وجود دارد.

به هر حال اشاعره که در صغری مشکل دارند و می گویند عقل، حسن و قبح اشیاء را در نمی کند، در این موارد نمی توانند نظری داشته باشند و این احکام شرعی را از حکم عقل استنباط نمی کنند.

اما الثانی: احکام عقلیه ی غیر مستقله که صغری را شارع می گوید و کبری به حکم عقل ثابت می شود. به موارد از این قبیل اشاره می کنیم البته بر این فرض که این ملازمات عقلیه وجود داشته باشد:

۱- عقل می گوید بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ملازمه است که حکم شرعی از آن به دست می آید و آن اینکه مقدمه ی واجب نیز شرعا واجب است.

ص: ۱۱۳

۲- عقل می گوید بین حرمت شیء و حرمت مقدمه اش ملازمه است که شرع می گوید: مقدمه ی حرام، حرام می باشد.

۲- عقل می گوید: اگر چیزی واجب باشد ضدش حرام است (الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده) یعنی اگر ازاله واجب است نماز خواندن حرام می باشد. شرع بر این اساس می گوید: ضد حرام است.

۴- عقل می گوید اگر مولی در کلامش قیدی را استفاده کرد، حکم با ارتفاع آن قید مرتفع می شود. بنا بر این بین وجود قید و حکم و عدم القید و عدم الحکم ملازمه است. اگر چنین ملازمه ای ثابت شود بر آن اساس مفاهیم (مفهوم شرط، وصف و غایت و غیره) ثابت می شود و باب مفاهیم جزء احکام عقلیه می شود.

به هر حال اصولی ها در مقابل دو گروه قرار گرفته اند: اشاعره و اخباری ها

اشاعره صغری را قبول ندارند و می گویند: عقل حسن و قبح را درک نمی کند. اینها وقتی صغری را قبول ندارند دیگر نوبت به کبری نمی رسد.

اخباری ها صغری را قبول دارند ولی می گویند بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه ای وجود ندارد زیرا ممکن است عقل حکمی داشته باشد ولی شرع به سبب وجود شرط یا مانعی آن حکم را نداشته باشد.

به اشاعره می گوییم: اگر عقل حسن و قبح را درک نکند ما نمی توانیم معارف اسلامی را ثابت کنیم. مثلا پیغمبری آمده است و معجزه ای هم دارد. از کجا می توان ثابت کرد که او راست می گوید؟ تنها راهی که وجود دارد این است که عقلا قبیح است خداوند معجزه را به دست انسان دروغگویی بدهد که موجبات گمراهی مردم را فراهم کند. حتی خود رسول خدا (ص) اگر خودش را راستگو معرفی کند باز هم قابل اعتماد نیست زیرا هنوز نبوتش ثابت نشده است تا صدق گفتار او ثابت شود.

ص: ۱۱۴

هل هنا طرق آخر لاستکشاف الحکم الشرعی عن العقلی؟

راه دیگری نیز وجود دارد و آن قیاس اولویت است. مثلا خداونـد می فرماید: فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ (۱) که ثابت می شود به طریق اولی نباید آنها را کتک زد.

بنا بر این اگر امام علیه السلام بفرماید: ذبیحه ی اهل کتاب حرام است به طریق اولی ثابت می شود که ذبیحه ی بت پرست هم حرام است زیرا اهل کتاب لا اقل خداوند را قبول دارد ولی بت پرست خدا را نیز قبول ندارد.

راه دیگر تنقیـح منـاط است. این راه عبـارت است از اینکه بعضـی از قیود در کلاـم شـارع وارد شـده است ولی وقتی انسـان به فطرت خود مراجعه می کند می بیند بعضی از این قیود جنبه ی موردی دارد و در حکم مدخلیت ندارد.

آیت الله بروجردی مثال می زد و می گفت: یک نفر اعرابی خدمت رسول خدا (ص) رسید و گفت: من هلاک شدم و هلاک کردم زیرا با عیال خود در صبح ماه رمضان نزدیکی کردم که رسول خدا (ص) حکم به کفاره کرد.

در این روایت دو قیـد هست: سؤال کننده اعرابی و بیابان نشـین است. دوم اینکه او با اهل خود این کار را انجام داد. هیچ یک از این دو قیـد مـدخلیت نـدارد اگر کسـی اعرابی نباشـد و یا با زن نامحرمی چنین کنـد باز کفاره وجود دارد. عقل این قیود را الغاء می کند. به عبارت دیگر عرفا این قیود ملغی محسوب می شوند.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۳

تنقیح مناط ارتباطی به قیاس ندارد و نباید این دو را با هم اشتباه گرفت.

راه پنجم عبارت است از تخریج المناط: این کار ممنوع و حرام است. فرق آن با تنقیح مناط در این است که تنقیح مناط از باب دلالت عرفی است یعنی قیودی وجود دارد که عرفا برای آنها مدخلیتی در حکم لحاظ نمی شود ولی تخریج المناط عبارت است از اینکه به عقل مراجعه می کنیم و مناط شرعی را به دست می آوریم و تعمیم می دهیم.

اهل سنت برای این کار مثالی می زنند که مثالشان هرچند خوب است ولی ارتباطی به بحث ندارد. مثلا میگویند: خمر در شرع حرام است. خمر خصوصیاتی دارد مانند اینکه مایع است، قرمز رنگ است، مسکر می باشد. بعد می بینیم مایع بودن دخالت ندارد زیرا آب هم مایع است. قرمز بودن هم دخالت ندارد زیرا آب انار هم قرمز است بنا بر این میزان اسکار است پس هرچه مسکر است حرام می باشد.

نقول: این مثال شفاف است و همه این نکته را متوجه می شوند. بحث در جایی است که فهم مناط ساده نباشد مثلا رسول خدا (ص) فرموده است: دختر صغیره ی باکره بدون اذن ولیش نباید ازدواج کند.

این روایت می گوید: اگر دختر صغیره و باکره است جد و پدر می توانند او را به ازدواج کسی در بیاورند و او بعد از بلوغ می تواند این ازدواج را امضا و یا رد کند.

اهل سنت از باب تخریج مناط جلو آمده می گویند: اگر دختر، صغیره باشد ولی باکره نباشد او هم همین حکم را دارد زیرا میزان، نقصان عقل است و این حالت در دختری که صغیره است وجود دارد چه باکره باشد و چه نباشد. حتی در مجنونه و کسی که عقب مانده ی ذهنی است هم همین حکم جاری است.

ص: ۱۱۶

ما می گوییم: این حکم ها ثابت نمی شود زیرا معلوم نیست که مناط، نقصان عقل باشد.

عجب این است که اهل سنت به حسن و قبح عقلی که جنبه ی عقلی قطعی است اعتقاد ندارند و مانند اشاعره میگویند عقل نمی تواند صغری را درک کند. اینها عقل قطعی را رها کرده اند ولی تخریج مناط که همان قیاس است را قبول دارند.

ما در کتابی به نام رسائل اصولیه مبحث تخریج مناط را مفصلا بحث کرده مثال های بسیاری را ذکر کرده ایم.

راه ششم: التماس العلل

ان شاء الله این راه را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

بحث اخلاقی:

روی جابر بن عبد الله عن النبی صلی الله علیه وآله قال : لا تجلسوا إلا عند کل عالم یدعوکم من خمس إلی خمس: من الشک إلی الیقین ومن الریاء إلی الاخلاص ، ومن الرغبه إلی الرهبه ، ومن الکبر إلی التواضع ، ومن الغش إلی النصیحه (۱)

یعنی ننشینید مگر نزد عالمی که شما را از پنج چیز منفی خارج کرده به پنج چیز مثبت منتقل نماید.

اول اینکه شک را از قلب بزداید. بر این اساس نباید به فلسفه ی غربی اکتفاء کرد زیرا این فلسفه سراسر شک آفرین است و یقین را از انسان سلب می کند.

دوم اینکه عمل او مخلصانه باشد و فقط برای خدا کار کند. در تاریخ است که هنگامی که امیر مؤمنان علیه السلام تصمیم گرفت سر عمرو بن عبدود را جدا کند. او به صورت آقا آب دهان افکند. حضرت بلند شد و کمی قدم زد و بعد سر او را جدا کرد. عمر بن خطاب علت آن را از حضرت سؤال کرد و حضرت فرمود: برای اینکه آن موقع خشمگین بودم و چه بسا به سبب خشم سر او را جدا می کرد. اندکی قدم زدم تا خشمم فرو نشیند و آن کار را فقط برای خدا انجام دهم.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۱، ص۱۸۹، ط بیروت.

سوم اینکه انسـان را از دنیـاگرایی به خـداگرایی دعوت کنـد. البته مراد رهبـانیّت نیست که این کـار حرام است. بلکه مراد این است که دنیا برای او مقصد و مقصود نباشد و به مقدار کفاف بسنده کند.

در حالات ادیب نیشابوری در مشهد آمده است که او از شاگردان درس می گرفت و به آنها درس می داد. تولیت آن زمان به ایشـان گفت که چرا از شـاگردان پول می گیرد و گفتنـد که زنـدگی او را تـأمین می کننـد و او در عوض چیزی از شـاگردان نگیرد. او قبول کرد. تولیت مبلغ بالایی را پیشـنهاد کرد ولی او نپـذیرفت و گفت سـیصد تومان، زندگی یک مسـلمان را تأمین می کنـد. (در حالی که بیش از هزار و یا دو هزار می خواسـتند به او بدهند.) این زندگی آبرومندانه است و نشان می دهد دنیا برای او مقصد نشده است.

چهارم اینکه انسان را از کبر و خودخواهی به تواضع دعوت کند.

ما از مرحوم طباطبایی در طول زنـدگی یک بار کلمه ی من نشـنیدیم. ولی عباراتی مثل نمی دانم، بایـد فکر کنـد و بیندیشم و مانند آن را بسیار گفته است.

در تاریخ است که ملا سعد تفتازانی از پسرش پرسید می خواهی به کجا برسی. او گفت می خواهم مثل شما شوم. گفت تو به جایی نمی رسی. من تصمیم داشتم جعفر بن محمد (علیه السلام) شوم به اینجا رسیدم تو اگر می خواهی مثل من شوی به جای نخواهی رسید. انسان باید بداند که با مقدار سوادی که به دست آورده است به جایی رسیده است بلکه باید متواضعانه صحبت کند.

مرحوم میرزا احمد کافی که از شاگردان حاج شیخ بود و به ما رسائل تدریس می کرد به ما گفت: وقتی حاج شیخ می خواست به یکی از علماء اشکال کند می گفت: به خیالم می رسد چنین باشد و با این کار مقام فرد را حفظ می کرد.

آخر اینکه انسان را از آلودگی به پاکی دعوت کند. غش یعنی چیزی از غیر جنس، به چیزی مخلوط شود مثلاً آب به شیر مخلوط گردد. انسان هم باید خالص باشد که همان انسان فطری است که در او کذب نیست زیرا کذب و سایر معاصی بر خلاف فطرت و انسانیت است و نوعی غش محسوب می شود.

استنباط حکم شرع از حکم عقل ۹۲/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استنباط حکم شرع از حکم عقل

گفتیم بین تنقیح مناط و تخریج مناط فرق است. تنقیح مناط یکی از دلائل است و باید مطابق آن عمل کرد بر خلاف تخریج مناط که همان قیاس و ممنوع می باشد. بهترین دلیل بر عدم دخالت استنباط های فردی در شرع، حدیث ابان است و آن در مورد دیه ی انگشت زن است که اگر کسی یک انگشت را قطع کند ده دینار باید دیه بدهد، هکذا دو انگشت بیست دینار و سه انگشت سی دینار ولی اگر کسی چهار انگشت را قطع کند باید بیست دینار دیه دهد زیرا مجموع انگشتان زن نصف انگشتان مرد است و اگر تمام انگشتان مرد را قطع کنند باید دیه ی کامل را بدهد. بر این اساس وقتی انگشت زن به چهار تا می رسد بیست می شود تا نصف دیه ی مرد شود در همان مقدار شود.

ص: ۱۱۹

ابان می گوید: این حکم به من رسید و من گفتم این فکر و ایده شیطانی است و امام علیه السلام به او تذکر داد.

از دیگر مواردی که خطرناک است جعل احکام بر اساس مصالح و مفاسد است. شکی نیست که احکام شارع بر اساس مصالح و مفاسد است. زیرا فعل خداوند پیراسته از لغو و بیهودگی است. ما نمی توانیم با عقل خود مفاسد و مصالح را درک کنیم و بر اساس آن حکم واقعی جعل کنیم.

البته ما در اینجا قائل به تفصیل هستیم و می گوییم: اگر عقل جمعی به مفسده ی چیزی پی ببرد بعید نیست فقیه بتواند حکم واقعی را استنباط کند. مواد مخدر از این قبیل است. همه ی بشر حتی غیر مسلمانان اتفاق دارند که این مواد برای سلامت انسان مضر است. همچنین است جواز استعمال مایه ای که جلوی آبله را می گیرد. علماء در قدیم الایام در استعمال آن مشکل داشتند ولی امروزه ثابت شده است که این ماده جلوی آبله را می گیرد و مفید و لازم است. بنا بر این همه اتفاق دارند که استعمال آن مصلحت دارد.

در غیر این موارد که عقل جمعی بر آن دلالت دارد، فقیه نمی تواند بر اساس مصالح و مفاسد کارخانه ی حکم سازی درست کند.

سؤال: اگر چنین چیزی جایز نیست چرا امام قدس سره مجمع تشخیص مصلحت را تصویب کرد؟

جواب این است که بر اساس مصالح و مفاسد نمی توان حکم واقعی جعل کرد. مجمع تشخیص مصلحت در مقام تشخیص حکم واقعی نیست بلکه در مواردی که دو حکم که در مجلس تصویب شده است با هم در تزاحم هستند و یا مجلس تصویب و شورای نگهبان رد کرده است. مجمع مزبور اهم و مهم را از هم تشخیص می دهند تا بدانند کدام حکم را باید مقدم و کدام را باید مؤخر کنند. این کار یک نوع حکم ولایی است نه حکم واقعی.

ص: ۱۲۰

مطلب دیگر این است که اهل سنت اشعری هستند و معتقد هستند احکام الله تابع مصالح و مفاسد نیست. آنها اخیرا در مقابل مسائل مستحدثه قرار گرفته اند و به چالش افتاده اند زیرا در فتاوای ابوحنیفه و مالک و شافعی و حنبلی حکم این مسائل بیان نشده است.

آنها برای کشف حکم این مسائل از راه دیگری وارد شده اند که عبارت است از مقاصد الشریعه.

البته قبلا شاطبی در قرن هفتم و هشتم این مسأله را مطرح کرده بود ولی بعدا این مسأله مخفی شد و اخیرا بیش از هفتاد سال است که این مسأله دوباره مطرح شده است و بر اساس آن یک سری از احکام شرع مطرح می شود. آنها با این کار از اصل خود که قائل بودند احکام الله تابع مصالح و مفاسد نیست کناره گرفتند.

به هر حال ما نیازی به این باب نداریم زیرا روایات اهل بیت در فقه که حدود پنجاه هزار روایت است با توجه به مسأله ی روایت فقیه پاسخگوی تمام مسائل مستحدثه است. استفاده از مقاصد الشریعه خطرناک است زیرا عقل باید به مناطات احکام پی ببرد و مصالح و مفاسد را بشناسد و بر اساس آن جعل حکم کند.

بقی هنا بحث: احکام عقلیه به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می شود. به این معنا که اگر مُدرَک چیزی باشد که "ینبغی ان یعلم" به آن عقل نظری می گویند مانند اینکه سه زاویه ی مثلث مساوی با دو زاویه ی قائمه است.

ولی اگر مُدرَک چیزی باشد که باید به آن عمل کنند به آن عقل عملی می گویند.

البته ما در واقع یک عقل بیشتر نداریم و فرق مزبور به سبب آن است که مُدرَک متفاوت است.

احکام نظری عقلی نیز به لحاظ مدرک خود به نظری و بدیهی تقسیم می شوند و بدیهی خود بر شش قسم است مانند: اولیات، فطریات و وجدانیات. مانند اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین

احکام نظری اگر بخواهد مورد یقین قرار بگیرد باید به عقل بدیهی منتهی شود. تمامی براهین نظری در فلسفه و غیر فلسفه باید به امری بدیهی ختم شوند.

عین این تقسیم در عقل عملی نیز وجود دارد و مدرک آن نیز گاهی بدیهی است و گاه نظری.

عملی بدیهی مانند جواب نیکی به نیکی، حسن عدل و قبح ظلم

عملی نظری مانند اینکه آیا می توان به یک فرد بیگانه توهین کرد؟ در قبال این سؤال انسان ابتدا فکر می کند و بعد می گوید: این یک نوع تعدی به کرامت فرد است و ظلم می باشد.

هکذا احترام به کسی که به انسان نیکی کرده است خوب است زیرا به شکر منعم بر می گردد که امری حسن می باشد.

(البته علماء، تقسیم مزبور را در عقل نظری مطرح کرده اند زیرا این تقسیم در عقل عملی مربوط به علم اخلاق است و ایشان آن آن را به علماء اخلاق واگذار کرده اند.)

مطلب دیگر این است که صدق و کذب احکام نظری بر اساس مطابقت و مخالفت آن با واقع است که اگر مطابق باشد صدق و الا کذب است. مثلا اینکه جزء از کل بیشتر است کذب است زیرا با واقع فرق دارد.

صدق و کذب قضایای عقل عملی به این است که با فطرت مطابقت و مخالفت داشته باشد. چیزی که با فطرت ملائم است صادق و الا کاذب است.

با این توضیح، عقل چه نظری باشد و چه عملی در خارج مطابَق دارند و تطبیق و عدم تطبیق آن با خارج (چه واقع خارجی باشد و چه فطری) موجب صادق بودن و کاذب بودن آن می شود.

و من هنا یعلم که شیخ الرئیس اشتباهی را مرتکب شده است و به تبع آن مرحوم خواجه و محقق اصفهانی در حاشیه ی کفایه و به دنبال او مرحوم مظفر مرتکب آن شده اند و آن این است که عقل عملی در خارج مطابَق ندارد بلکه تابع آراء عقلاء می باشد به این معنا که اگر عقلاء آن را بپذیرند، صحیح و صادق می شود و الا کاذب می شود. عبارت ایشان چنین است: القضایا المشهوره لیس لها واقع وراء تطابق الآراء ای ان واقعها ذلک فمعنی حسن العدل او العلم ان فاعله ممدوح لدی العقلاء.

معنای این سخن این است که قضایای عقل عملی دارای یک معیار صحیح نباشد. این کلام باطل است و حال آنکه عقل عملی نیز حاوی معیار است که با آن سنجیده می شود که همان فطرت صحیح انسان است. (البته فطرت را نباید با غریزه یکی دانست. زیرا غریزه مرحله ی پائینی است و فطرت در مرحله ی بالا قرار دارد.)

البته جایگاه عقلاء قابل انکار نیست ولی بالاتر از آن معیار دیگری وجود دارد که همان فطرت می باشد.

از اشکال فوق بالاتر اشکال دیگری است و آن چیزی است که مرحوم شیخ الرئیس و دیگران مرتکب شده اند و آن اینکه حسن و قبح از قضایای مشهوره است نه قضایای یقینیه. به عبارت دیگر اینها از قضایای تادیبیه است که برای اینکه جامعه تأدیب شود عادل را ستایش کرده و ظالم را تنبیه می کنند. اینها یک نوع قضایایی است که عقلاء برای تصحیح زندگی اجتماعی خود به آن روی آورده اند.

ص: ۱۲۳

این کلام نیز صحیح نمی باشد بلکه حسن و قبح از قضایای یقینیه است و از چیزهایی است که فطرت آن را ترک می کند. اگر فرمایش ایشان صحیح باشد باید بگوییم که تمامی معارف به هم می ریزد زیرا در علم کلام، بیشتر از حسن و قبح بهره می گیرند. در علم کلام ده اصل معارف بر حسن و قبح مبتنی است. اگر حسن و قبح جزء قضایای یقینیه نباشد به عنوان نمونه چگونه می توان این حکم را پیدا کرد که به احتمال وجود خدا باید به دنبال خدا شناسی رفت. عدلیه می گویند که به صرف احتمال وجود خدا باید به سراغ خداشناسی رفت چون شکر منعم و دفع ضرر محتمل واجب می شود. اگر این دو جزء قضایای مشهوره و محموده و یا تادیبیه باشد هیچ وجوبی در مورد فوق فهمیده نمی شود.

هکذا اگر کسی ادعای نبوت کرد می گویند باید رفت و کار او را دید و این به سبب احتمال ضرر محتمل است.

حتی قرآن نیز ما را به حکم عقل ارجاع می دهد و می فرماید: أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ (۱) این نشان می دهد که حکم عقل از احکام یقینیه است و می توان به آن اعتماد کرد و حال آنکه از اگر از قضایای مشهوره بود چیز ثابت و محکم و قابل تمسکی نبود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به دلائل اخباری مبنی بر اینکه بین حکم عقل و شرع ملازمه نیست می پردازیم.

ص: ۱۲۴

۱- قلم/سوره۶۸، آیه۳۵

استنباط حکم شرع از طریق حکم عقل ۹۲/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استنباط حکم شرع از طریق حکم عقل

بحث در قلمرو عقل در استنباط احکام شرعیه است. در جلسه ی قبل این مبحث را تا حدودی روشن کردیم و گفتیم :

از طریق حسن و قبح عقلی می توان حکم شرعی را استنباط کرد، هکذا از طریق ملازمات عقلیه می توان به ملازمات شرعیه رسید. از طریق تنقیح مناطاز طریق مفهوم اولویت با این حال استنباط احکام از طریق تخریج المناط و از طریق استفاده از مصالح و مفاسد راهی خطرناک می باشد.

اکنون نظریه ی اخباری ها را بررسی می کنیم.

ظاهرا اخباری ها در صغری با ما متفق القول هستند. صاحب کتاب وافیه که اخباری مذهب است اعتراف می کند که به حسن و قبح اعتقاد دارد (این در حالی است که اشاعره آن را قبول ندارند.) با این حال ملازمه بین حکم عقلی و شرعی را نفی می کنند و می گویند که حکم عقل ما را به حکم شرع نمی رساند. اینها برای مدعای خود چهار دلیل آورده اند:

دلیل اول: ممکن است در جایی که عقل به چیزی حکم می کند، شرع حکمی نداشته باشد. یعنی واقع، خالی از حکم باشد و شارع حکمی در مورد الزام فعل یا ترک نداشته باشد.

به تعبیر مرحوم شرع آنها قائل به منطقه الفراغ هستند.

نقول: این استدلال در روایات نفی شده است زیرا از روایات استفاده می شود که شارع در هر واقعه حکمی صادر کرده است. در خطبه ی حجه الوداع می خوانیم که رسول خدا (ص) فرمود: يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَ اللَّهِ مَا مِنْ شَيْ ءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَيْ ءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْه (۱) این نشان می دهد که هر واقعه حاوی یک حکمی است زیرا واقعه از دو حالت خالی نیست یا ما را به سمت بهشت سوق می دهد و یا به سمت جهنم، هر کدام که باشد رسول خدا (ص) آن را مطابق حدیث فوق بیان فرموده است. حتی در روایت است که حکم ارش الخدش هم بیان شده است (اگر کسی در بدن کس دیگری خراش ایجاد کند.)

ص: ۱۲۵

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۶۷، ص۹۶، ط بیروت.

به هر حال استدلال مزبور عجیب است زیرا ما اعتقاد داریم که شریعت اسلام جامع است و انسان را از همه چیز بی نیاز می کند. بر این اساس ما احتیاج به قوانین غربی نداریم و هر چه بخواهیم در اسلام وجود دارد و بیان شده است، البته این بیان یا به

شکل عموم است و یا به شکل خصوص.

البته با توجه به این نکته که حکم عقل یا الزام به فعل است و یا الزام به ترک و واضح است که این الزام یا به سمت بهشت است و یا به سمت جهنم گاه هم ممکن است حکم به عدم الزام فعل و ترک کند. البته می توان گفت که مباحات از این امر استثناء است با این حال می توان ادعا کرد که مباحات هم ما را به سمت بهشت می کشاند. خلاصه اینکه واجبات، محرمات، مستحبات و مکروهات توسط رسول خدا (ص) بیان شده است و مباحات را هم می توان در این محدوده داخل کرد. هرچند شهید صدر قضیه ی منطقه الفراغ را در مباحات بیان کرده است.)

دلیل دوم: حکم خدا باید از باب و مسیر خاصی به ما برسد تا لازم الامتثال باشد. بنا بر این اگر کسی از طریق حکم عقل به حکم شرع برسد ارزشی ندارد.

صاحب وسائل هم که بابی در وسائل مبنی بر همین فرضیه باز کرده است و در آن بیان می کند که بیان حکم باید از طریق حجّت باشد و الا اگر غیر حجّت مانند عقل به آن برسد، آن حکم لازم الاجراء نیست.

ص: ۱۲۶

عَنْ علی بن ابراهیم عَنْ أَبِیهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی (در جحفه غرق شد) عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (السجستانی) عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی حَدِیثٍ طَوِیلٍ فِی الْإِمَامَهِ وَ أَحْوَالِ الْإِمَام قَالَ أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَامَ نَهَارَهُ وَ قَامَ لَیْلَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِیعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِیعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ یَعْرِفْ وَلَایَهَ وَلِیِّ اللَّهِ فَیُوَالِیَهُ وَ تَکُونَ جَمِیعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَیْهِ (بنا بر این بیان ائمه در رسمیت حکم دخالت دارد) مَا کَانَ لَهُ عَلَی اللَّهِ ثَوَابٌ وَ لَا کَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِیمَانِ. (۱)

امروزه هم چنین است زیرا وقتی قانونی در مجلس تصویب می شود تا در رسانه ها منتشر نشود رسمیت نمی یابد.

به هر حال این استدلال از مهمترین استدلال های ایشان است.

یلاحظ علیه: برای جواب از این استدلال باید تاریخ فقه را دانست اگر کسی تاریخ فقه اسلامی را در عصر ائمه نداند این استدلال او را قانع می کند. به هر حال با توجه به تاریخ فقه اسلامی متوجه می شویم که این روایات ناظر به عامه است که باب ائمه را مسدود کرده بودند و به ائمه مراجعه نکرده بر اساس محاسبات و مقایسه های خاصی مانند قیاس، استحسان، قول اهل مدینه، سد ذرایع، بررسی مصالح و مفاسد و مانند آن حکم خدا را استنباط می کردند.

اهل سنت در فقه پانصد حدیث دارند که بسیاری از آنها جزء اخلاقیات است. آنها با این احادیث مختصر و آیات محدود، فقه جامعی درست کرده اند که دنیا را اداره کند. این احادیث ناظر به عملکرد آنها است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۴۲، حدیث۳۳۱۶۳، ط آل البیت.

مثلاـ در زمـان رسول خـدا (ص) سه طلاق دادن در یک مجلس در حکم یک طلاق بود این حکم تا زمان سال شـشم خلافت عمر بن خطـاب چنین بود و خداونـد هم در قرآن می فرمایـد: الطَّلاـقُ مَرَّتـانِ فَإِمْسـاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْـرِیحٌ بِإِحْسـانٍ (۱) یعنی طلاق را باید دو مرتبه داد و باید سوم یا دیگر طلاق نداد و یا اینکه او را دیگر رها کرد.

بعـد عمر دیـد که مردم زنانشان را زیاد طلاق می دادنـد تصـمیم گرفت کام مردم را تلخ کند تا به این راحتی زن های خود را طلاـق ندهنـد و همچنـان فرصت داشـته باشـند بـار دیگر برگردنـد و دوبـاره طلاق دهنـد در نتیجه حکم کرد که سه طلاق در مجلس واحد جایز است و همان سه طلاق محسوب می شود.

حتی در تاریـخ است که ابو حنیفه فقـط هفـده روایت را قبول داشت. این نکته ای است که ابن حزم بیان می کنـد. حال تصور کنید که با این روایات معدود چگونه توانست فقه جامعی از طهارت تا دیات را تدوین کرد!

بنـا بر این همـان گونه که آیـات قرآن شـأن نزول دارد، روایـات هم شأن صـدور دارد و این شأن صـدور با توجه به تاریـخ فقه اسلامی شناخته می شود.

برای شـناخت تاریخ فقه می توان به کتاب (ادوار الفقه الاسلامی) مراجعه کرد که تاریخ فقه اهل سنت و شیعه را به خوبی بیان می کند.

بر این اساس باید قبل از هر مسأله روایات عامه را هم مطالعه کرد زیرا فتاوای آنها برای شناخت مفهوم روایت قرینه می شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۲۹

دلیل سوم: روایات داله بر عدم حجیت رأی

روایاتی وارد شده است که رأی حجّت نیست.

عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيّاً ع قَالَ مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلْقِيَاسِ (کسی که به سراغ قیاس برود) لَمْ يَزَلْ دَهْرَهُ فِي الْتِبَاسٍ (همواره دچار شک و تردید است) وَ مَنْ دَانَ اللَّهَ بِالرَّأْيِ لَمْ يَزَلْ دَهْرَهُ فِي ارْتِمَاسٍ. (۱) تصور می کنیم که چون بعید است علی بن ابراهیم از هارون بن مسلم نقل روایت کند یک راوی که همان پدر علی بن ابراهیم است در اینجا از سند حذف شده است. (شناخت طبقات روات در اینجا به کار می آید و معلوم می کند که آیا در سند چیزی افتاده است یا نه.)

مسعده بن صدقه یا زیدی است و یا عامی.

به هر حال به نظر می رسد که عبارت مزبور کلام امام علیه السلام نباشد زیرا اگر امام علیه السلام در مقام خواندن خطبه بود به شکل مسجع عبارات را بیان می کرد ولی ایشان در روایات فوق در مقام بیان حکم است و بعید است به این شکل سجع دارد بیان فرموده باشد.

مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ) عَنْ أَبِيهِ عَنْ (مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَزَّازِ) عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّهُ قَالَ فِي كَلَامٍ لَهُ الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ إِلَى أَنْ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَنْ رَبِّهِ وَ لَمْ يَأْخُذْهُ عَنْ رَأْيِهِ. (۲) سند روایت خوب نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۴۱، حدیث ۳۳۱۶۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۴۵، حدیث ۳۳۱۷۱، ط آل البیت.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ حَبِيبٍ الْخَثْعَمِيِّ وَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ حَبِيبٍ قَالَ قَالَ لَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكُمْ إِنَّ النَّاسَ (اهل سنت) سَلَكُوا سُبُلًا شَتَّى مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَ بِهَوَاهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَ بِرَأْيِهِ وَ إِنَّكُمْ أَخَذْتُمْ بِأَمْرٍ لَهُ أَصْلٌ. (۱) یلاحظ علیه: روایات هم مانند آیات به گونه ای است که بعضی بعض دیگر را تفسیر می کند.

برای تفسیر این روایات به روایت دیگری مراجعه می کنیم:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ دَانَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ وَ مَنْ دَانَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ حَيْثُ أَحَلَّ وَ حَرَّمَ فِيمَا لَا يَعْلَمُ (۲)

از این روایت استفاده می شود که مراد از رأی، چیزی است که ظن بدون حجّت باشد که همان ما لا یعلم است. ما هم همان را قبول داریم و می گوییم برای استنباط حکم باید از آیات قرآن، سنت مسلم، اجماع و حکم عقل بدیهی استفاده کرد که همه حجّت می باشند.

همچنین مراد از (رأی) این است که ما هرچند در مواردی با مبانی اهل سنت مشترک هستیم ولی در موارد بسیار دیگری با آن مبانی مخالف هستیم. مراد از این روایات آرایی است که از طریق مبانی غیر صحیح به دست می آید.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۵۰، حدیث۳۳۱۸۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۴۱، حدیث۳۳۱۶۲، ط آل البیت.

دلیل چهارم: روایاتی که می گوید باید به کتاب و سنت مراجعه کرد و نباید به اجماع و عقل تمسک کرد:

قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع مَنْ أَخَذَ دِینَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ أَزَالَتْهُ الرِّجَالُ وَ مَنْ أَخَذَ دِینَهُ مِنَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ زَالَتِ الْجِبَالُ وَ لَمْ یَزُلْ (حتی اگر کوه ها از بین بروند دین او از بین نمی رود.) (۱)

أَحْمَدَ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ ثَعْلَبَهَ بْنِ مَیْمُونٍ عَنْ أَبِی مَرْیَمَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع لِسَلَمَهَ بْنِ کُهَیْلٍ (که فردی زیدی مذهب بود) وَ الْحَکَمِ بْنِ عُتَیْبَهَ شَرِّقَا وَ غَرِّبَا (به شرق و غرب بروید) فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِیحاً إِلَّا شَیْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَیْتِ. (۲) یلاحظ علیه: ما اگر به اجماع عمل می کنیم برای این است که کاشف از نص است و اگر به حکم عقل عمل می کنیم برای این است که عقل را هم ائمه حجّت کردند و گفته اند که عقل حجّت باطن است.

روایات فوق ناظر به کسانی است که درب خانه ی اهل بیت را مسدود کرده و به سراغ ایشان نمی رفتند.

با این بحث مباحث تمهیدی کفایه تمام شد (البته محقق خراسانی این مباحث را که در مورد احکام عقل بود به عنوان مبحث جداگانه مطرح نکرد) و ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مبحث ششم می پردازیم که مربوط به حجج شرعیه است و ما چون مباحث عقلیه را مبحث ششم قرار دادیم مبحث بعدی را تحت عنوان مبحث هفتم بیان می کنیم.

ص: ۱۳۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۳۲، حدیث۳۳۴۰۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۴۳، حدیث۳۳۱۶۶، ط آل البیت.

امکان تعبد به ظن ۹۲/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امکان تعبد به ظن

المقصد السابع: فی الحجج و الامارات

صاحب کفایه این را در مبحث ششم مطرح فرموده است زیرا ایشان مباحث قطع را به عنوان تمهیدات حساب کرده است و حال آنکه ما آن مباحث را تحت عنوان مباحث ششم مطرح کردیم.

شکی نیست که اگر انسان نسبت به مسأله ای قطع داشته باشد دیگر نوبت به حجج و امارات نمی رسد. این بحث در جایی مطرح است که دست انسان به قطع نرسد که بحث است آیا شارع مقدس حجج و اماراتی دارد که بشر به آن عمل کند یا نه.

ما معتقدیم در جایی که قطع نباشد، شارع ظواهر و اماراتی را امضاء کرده است و در اختیار ما قرار داده است. این بحث از بیش از هزار سال قبل تا به حال مطرح بوده است و گروهی گفته اند که ما نباید به ظن عمل کنیم و تمامی این امارات و حجج از مقوله ی ظن است و گروهی در ظن قائل به تفصیل شدند.

عنوان این مسأله در کتب قدماء با ما متفاوت است. آنها می گفتند: هل یجوز العمل بالخبر الواحد او لا (بحث را در خصوص خبر واحد مطرح می کردند) ولی ما مسأله را به شکل عام، در حجج و امارات مطرح می کنیم. شیخ انصاری هم این بحث را در مورد تعبد به ظن مطرح می کند یعنی آیا شارع ظن را حجّت کرده است یا نه که همان چیزی است که ما بحث می کنیم.

ص: ۱۳۲

متأخرین می گویند بحث باید در دو مقام بحث شود:

المقام الاول: امکان التعبد بالظن یعنی آیا تعبد به ظن ممکن هست یا نه.

المقام الثانی: فی وقوع التعبد یعنی اگر امکان آن ثابت شد آیا واقع هم شده است و شارع تعبد به ظن کرده است یا نه.

اما المقام الاول: ابتدا باید در معنای امکان بحث کنیم.

در امکان سه احتمال وجود دارد:

الامکان الذاتیالامکان الوقوعیالامکان الاحتمالی (که شیخ انصاری به آن قائل است.) الامکان الذاتی: همان چیزی است که در کلام و فلسفه مطرح می شود و آن این است که چیزی است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است. اگر چیزی به سمت عدم متمایل باشد ممتنع الوجود می شود و اگر به سمت وجود برود واجب الوجود می شود. بنا بر این وقتی این نوع امکان در

وسط قرار دارد، اگر علتی برای وجودش باشد موجود می شود و الا موجود نمی شود.

الامکان الوقوعی: چیزی است که در حد ذات ممکن است و وجود و عدم برای او یکسان است ولی نسبت به عوارض خارجی ممکن است چنین نباشد. مثلا خداوند اینکه خداوند انسان بی گناه را به دوزخ ببرد امکان ذاتی دارد و این کار محال نیست ولی چون خداوند حکیم و عادل است چنین کسی کار فوق را مرتکب نمی شود بنا بر این گفته می شود که این کار امکان وقوعی ندارد.

در قدیم مثال می زدند و می گفتند که رسول خدا (ص) روحش به معراج رفت و جسمش به معراج نرفت زیرا این کار امکان وقوعی ندارد زیرا امکان ندارد آسمان پاره شود و باز به هم بچسبد و این کار موجب مفسده می شود. البته امروزه این نظریه بی اساس است.

ص: ۱۳۳

الامکـان الاحتمـالی: این است که انسـان در مورد چیزی که می شـنود نه بگویـد محال است و نه بگویـد حتما می شود. امکان احتمالی به این معنا است که نباید قضاوت کرد بلکه باید بگوید ممکن است بشود.

در مورد اینکه بشـر آیا می تواند به مریخ برود یا نه از همین قبیل امکان است. یعنی شاید بشود و شاید هم نشود. شـیخ الرئیس هم به این نـوع امکـان اشـاره کرده می گفت: آنچه به گـوشت خـورد آن را در دایره ی امکـان قرار بـده تـا زمـانی که برهـان واضحی بر آن اقامه شود.

این نوع امکان به برهان احتیاج ندارد ولی برهان ذاتی احتیاج به برهان دارد.

مرحوم حاجی در منظومه هر سه را شرح داده است.

با این مقـدمه می گوییم: قـدماء و ابن قبه می گوینـد: هل یمکن العمل بالخبر الواحـد او هل یمکن التعبد بالظن بنا بر عقدیه ی شیخ انصاری مرادشان امکان احتمالی است. یعنی همان چیزی که شیخ الرئیس بیان کرده است.

یلاحظ علیه: این امکان به کار نمی آید زیرا ما در صدد آن هستیم که به ظن عمل کنیم و تا امکان ذاتی یا وقوعی چیزی ثابت نشود ما حق عمل به آن نداریم.

صاحب کفایه به این نکته توجه داشته است.

به هر حـال مراد امکان ذاتی نیز مراد نیست زیرا این کار مسـلما امکان ذاتی دارد زیرا عمل به خبر واحـدماننـد اجتماع و امتناع نقیضـین نیست بلکه ممکن بالذات است. بنا بر این سخن از امکان وقوعی است یعنی اگر شرع مقدس خبر واحد را حجّت کند آیا مشکلی به وجود می آید یا نه.

ص: ۱۳۴

ابن قبه می گوید حجّت کردن خبر واحد هرچند ذاتا ممکن است ولی ایجاد مشکل می کند و آن اینکه اگر شارع خبر زراره را حجّت کند ممکن است حکم، در لوح محفوظ چیزی باشد و در خبر زراره چیز دیگر و حجّت کردن خبر او موجب تغییر حکم و یا حلال شدن حرام می شود.

اذا علمت هذا فاعلم:

شیخ انصاری در رسائل می فرماید: عمل به ظن و عمل به خبر واحد گاهی مستلزم اشکال در ملاکات می شود یعنی لازم می آید بین مصلحت و مفسده جمع شود یعنی گاه فرد از مصلحت باز بماند و یا به مفسده ای مبتلا شود و این در جایی است که خبر واحد در مورد بگوید واجب است و حال آنکه واقع حرام باشد و یا عکس آن.

شیخ انصاری این مشکل را مطرح می کند و در نتیجه به سراغ تصویب می رود.

صاحب کفایه این را تحت عنوان الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی مطرح می کند و در نتیجه می گوید باید در سه محور بحث کنیم:

محور اول: اشکال در ملاکات است و این همان چیزی است که شیخ انصاری مطرح کرده است.

محور دوم: اشکال در خطابات است یعنی واقع بگوید صل، و روایات بگوید لا تصل و یا برعکس که لازمه ی آن اجتماع ضدین در امر واحد است.

محور سوم: اشکال در مبادی مانند اراده و کراهت یعنی اگر روایت بگوید: صل یعنی شارع اراده دارد و حال آنکه ممکن است در واقع لا تصل باشد که لازمه ی آن این است که شارع نسبت به آن کراهت دارد.

محقق خراسانی قائل است که برای طرح اشکال باید در هر سه محور سخن بگوییم نه فقط یک محور که شیخ انصاری بیان کرده است.

ما تک تک این اشکالات را جداگانه مطرح می کنیم:

اما اشکال در ملاکات:

اگر شیء در واقع واجب باشد و در روایت حرام باشد از آن نظر که واجب است مصلحت دارد و از آن نظر که حرام است مفسده دارد. برای حل این مشکل سه راه پیشنهاد شده است که هر سه مورد در رسائل ذکر شده است البته آیت الله نائینی در تقریرات خود این بحث را بهتر از شیخ انصاری مطرح کرده است:

تصویب اشعریتصویب معتزلیتصویب امامی که شیخ انصاری در صدد تقویت این راه است.) اشعری می گوید: ما حکم واقعی نداریم و احکام عبارت از همان چیزی است که در امارات و ظواهر و اصول بیان شده است. او از اصل منکر موضوع است و احکام الله را تابع آراء مجتهدین می داند. بنا بر این دو حکم وجود ندارد تا اجتماع مصلحت و مفسده و یا تفویت مصلحت و القاء در مفسده لازم بیاید.

این ایده را هرچند به اشاعره نسبت داده اند ولی ما آن را در کتب ایشان نیافتیم چیزی که آنها می گویند حاوی نکته ی دیگری است و آن اینکه آنها قائل هستند خداوند در واقع احکامی را معین کرده است و این گونه نیست که لوح محفوظ عاری از حکم واقعی باشد. رازی در کتاب المحصول می گوید: احکام شارع صرفا در ما لا نص فیه تابع رأی مجتهدین است. مثلا در جایی که اصول عملیه ای مانند برائت، استصحاب، اشتغال و تخییر جاری می شود احکام الله تابع آراء مجتهدین می شود.

اگر آنچه به اشعری نسبت می دهند که احکام الله حتی در ما نص فیه هم خالی از هر گونه حکم است صحیح باشد مستلزم دور است زیرا مجتهد که تلاش می کند حکم خدا را به دست آورد او در واقع می داند که حکمی هست که باید به دنبال آن بگردد اگر قرار بود هرچه بگوید همان حکم خدا قرار بگیرد لازمه اش این بود که او احتیاج نداشت برای فهمیدن حکم خداوند تلاش و اجتهاد کند زیرا حکمی در واقع وجود نداشت.

مشکل عمل به ظواهر ۹۲/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مشکل عمل به ظواهر

قدماء مسأله ی عمل به ظن را صرفا در خصوص خبر واحد مطرح کرده اند. ابن قبه قائل شده است که به خبر واحد نمی توان عمل کرد زیرا اگر مضمون آن با واقع مخالف شود لازمه ی آن تفویت مصلحت یا وقوع در مفسده می شود.

بعدها دایره ی بحث مفصل تر شد و گفته اند آیا می توان به ظن عمل کرد یا نه.

متأخرین دایره ی بحث را وسیع تر در نظر گرفتند و گفته اند اگر به ظن عمل کنیم چگونه می توانیم بین احکام ظاهریه و واقعی جمع کنیم. زیرا ظن همیشه مطابق واقع نیست و گاه با آن مخالف می شود.

بر این اساس ایشان مشکلات عمل به ظن را مطرح کرده اند و بعد در تحلیل و جواب از آن بر آمدند.

گفتیم این مشکلات در سه مرحله تصور می شود:

مرحله ی ملاکمرحله ی خطاب و مرحله ی مبدأ شیخ انصاری صرفا متذکر اشکال مرحله ی اول شده است ولی صاحب کفایه همه را ذکر کرده است.

ص: ۱۳۷

به هر حال شیخ انصاری گفته است که عمل به ظن از نظر ملاک این مشکل را ایجاد می کند که ممکن است واقع حرام باشد و روایت حکم به وجوب و یا عدم حرمت آن کند که این موجب وقوع در مفسده می شود و یا برعکس که موجب تفویت مصلحت می شود. بعد ایشان از طریق مصلحت سلوکیه در مقام رفع این مشکل پیش می آید.

مصلحت سلوکیه چون ممکن است موجب شود که کسی تصور کند این همان قول به تصویب است از این رو شیخ انصاری آن را شرح می دهد و تصویب اشعری و معتزله را بیان می کند و سپس نظر خود را ارائه می کند تا حدود و صغور بیان ایشان روشن گردد.

در جلسه ی قبل نظریه ی اشعریه را بیان کردیم و گفتیم به آنها نسبت داده اند که قائل هستند خداوند حکم واقعی ندارد و

هرچه مجتهد حکم می کند همان حکم واقعی می شود.

گفتیم این نسبت به اشعری هرچند در کتب ما بیان شده است ولی در کتب اشاعره چنین چیزی نیست بلکه آنها صرفا در فی ما لا نص فیه قائل به این حکم هستند.

به هر حال شکی در این قول نیست مخصوصا که روایات مختلفی وارد شده است که احکام خداوند بین عالم و جاهل مشترک است.

اما تصویب معتزله: اینها قائل هستند که لوح محفوظی حاوی حکم واقع است ولی به این شرط که اماره بر خلاف آن واقع نشود و الا حکم واقعی مطابق مفاد اماره تغییر می کند.

ص: ۱۳۸

نقول: این حکم از نظر روایات باطل است.

نظریه ی شیخ انصاری: ایشان می فرماید: حکم واقعی در جای خود محفوظ است ولی رسیدن به حکم واقعی از سه طریق ایجاد می شود:

تحصیل علم و رسیدن به قطع (این راه سخت و گاه امکان ناپذیر است زیرا نمی توان در تمامی ابواب فقه به قطع رسید.)عمل به احتیاط (این موجب اختلال نظام می شود)عمل به اماره (شارع برای تسهیل کار بر مکلفین گفته است که اگر در جایی قطع نیست به این امارات عمل می توان کرد.) بعد شیخ انصاری اضافه می کند که عمل به اماره مصلحت دارد و آن اینکه موجب می شود مردم از دین بیزار نشوند و به اسلام رغبت پیدا کنند. این مصلحت ما فات را جبران می کند یعنی اگر واقع واجب باشد و روایات دلالت بر عدم وجوب کند وجود مصلحت مزبور در عمل به اماره آن مصلحتی را که از ما فوت شده است را جبران می کند و اگر در واقع حرام باشد و روایات بگوید جایز است هرچند در مفسده افتاده ایم ولی این مفسده توسط مصلحتی که در اماره است جبران می شود.

بر این اساس وقتی این کار امکان عقلی دارد مانعی ندارد که شارع عمل به اماره را تجویز کند.

البته شیخ انصاری این را به عنوان فرضیه مطرح می کند و همین فرضیه و امکان وقوعی آن، مشکل را بر طرف می کند.

امام قدس سره به نظریه ی شیخ چهار اشکال مطرح می کند.

در بیان اشکال اول می فرماید: شارع مقدس در جواز عمل به امارات از باب تأسیس وارد نشده است بلکه از باب امضاء وارد شده است یعنی شارع دیده است که مردم به خبر واحد عمل می کنند او هم همان را امضاء کرده است و در این کار، عمل عقلاء را پسندیده است و البته خبر فاسق را ممنوع کرده است.

عقلاء هم به خبر واحد عمل می کنند به این عنوان که طریق به واقع است. چیزی به نام مصلحت سلوکیه در ذهن عقلاء که دلیل اصلی عمل به خبر واحد است وجود ندارد.

یلاحظ علیه: در کلام امام قدس سره این نکته وجود دارد شرع مقدس که اماره را امضاء کرده است دیده است که اگر امارات را حجّت نکنند مردم از دین بیرون می روند زیرا تحصیل قطع محال است و عمل به احتیاط جامع هم موجب اختلال نظام می شود.

بنا بر این هرچند عقلاء به خبر واحد عمل می کنند که چون طریق به واقع است ولی شارع که این عمل عقلاء را امضاء کرده است به سبب عدم بیزاری مردم از دین بوده است.

بر این اساس در روایت آمده است که

مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ يَعْنِي ابْنَ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةَ فِرَاءٍ لَا يَدْرِي أَ ذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ أَ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ (۱) در این روایت امام علیه السلام می فرماید: اگر هم شک داری که آنچه می خری نجس است یا نه همین که از سوق مسلمین گرفتی کافی است زیرا خوارج با کثرت سؤال خود را به سختی انداختند. دین خداوند راحت تر این حرف ها است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۹۱ حدیث۴۲۶۲، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ ع أَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِی خُفّاً لَا أَدْرِی أَ ذَکِیٌّ هُوَ أَمْ لَا قَالَ صَلِّ فِیهِ قُلْتُ فَالنَّعْلُ قَالَ مِثْلُ ذَلِکَ قُلْتُ إِنِّی أَضِیقُ مِنْ هَذَا قَالَ أَ تَرْغَبُ عَمَّا کَانَ أَبُو الْحَسَنِ ع یَفْعَلُهُ (۱)

ممکن است کسی اشکال کند که این مصلحت سلوکیه مصلحت عمومی است ولی مصلحتی که از دست من می رود شخصی است. مصلحت عمومی این است که مردم در دین به زحمت نمی افتند این مصلحت ارتباطی به شخص ندارد حال من که مصلحت را از دست داده ام و یا وارد در مفسده شده ام چه باید کنم؟

قلت: شارع مقدس مصلحت عامه را بر مصلحت شخص مقدم می داند و بر اساس مصلحت عمومی حکم می کند.

سپس محقق خراسانی می بیند که شیخ انصاری فقط مشکلات ملاکات را حل کرده است ولی مشکلات خطابات و مبادی را مطرح نکرده است. بر این اساس می فرماید:

اشکال دیگر اشکال در خطابات است و آن اینکه واقع می گوید: صل، و روایت می گوید: لا تصل. این لازم می آید که دو خطاب متضاد با هم جمع شده باشد.

یا اینکه روایات مطابق واقع است و واقع و روایت هر دو می گویند: صل، ولی در این حال هم اجتماع مثلین لازم می آید.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۹۳ حدیث۴۲۶۸، ط آل البیت.

هکذا در مبادی احکام مشکل دیگری وجود دارد مبادی احکام در وجوب عبارت از اراده است ولی در حرمت کراهت است. اگر روایات مخالف واقع باشد لازمه اش آن است که شارع که آن را حجّت کرده است هم اراده کرده باشد و هم نسبت به انجام آن کراهت داشته باشد.

حتی اگر مفاد اماره با واقع یکی باشد لازمه اش اجتماع مثلین می شود و آن اینکه دو اراده یا دو کراهت جمع شده باشد.

بر این اساس او پنج جواب ارائه می کند:

الجواب الاول: المجعول فی مورد الامارات هو الحجیه

تمام اشکالات فوق هنگامی وارد بود که شارع مؤدای اماره را جعل کند یعنی شارع مضمون روایات را حجّت کند و حال آنکه مضمون روایات حجّت نیست بلکه صرفا حجّت است یعنی: ان اصاب نجّز و ان خالف عذّر به این معنا که اگر مفاد اماره مطابق واقع باشد همان منجز است و اگر مخالف باشد بنده در مقابل خداوند عذر دارد.

بنا بر این دیگر دو خطاب وجود ندارد تا گفته شود اگر شبیه هم باشند اجتماع مثلین و الا اجتماع ضدین لازم می آید.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی با بیان فوق اشکال وقوع در مفسده و تفویت مصلحت را حل نمی کند.

به هر حال جواب فوق خوب است ولی این نکته را اضافه می کنیم که در روایت چیزی به نام جعل حجیت نداریم بلکه در روایات سخن از امضاء چیزی است که عقلاء به آن عمل می کردند.

الجواب الثانی: محقق خراسانی دیده است که ممکن است کسی به او اشکال کند که معنا ندارد شارع حجیت را جعل کند ولی نسبت به مؤدی بی تفاوت باشد. جعل حجیت همواره ملازم با جعل مؤدی است. بنا بر این اشکال بر می گردد و دوباره مطرح می شود.

البته اشکال فوق در کفایه ذکر نشده است و محقق خراسانی صرفا در جواب دوم از این اشکال فرضی جواب می دهد و می فرماید:

ما دو حکم داریم یکی لوح محفوظ که حاوی حکم واقعی است ولی حکم مؤدای اماره حکم طریقی است یعنی مسیری است که به واقع باید برسد به این معنا که اگر مطابق واقع شد همان واقع منجز است و اگر مخالف شد صرفا موجب می شود که فردی که به آن عمل کرده است عقاب نشود.

بنا بر این وقتی مودای اماره جنبه ی طریقی دارد جعل آن نه هنگام موافقت با واقع موجب اجتماع مثلین می شودو نه هنگام مخالفت موجب اجتماع ضدین می شود.

هکذا اگر موافق بود موجب اجتماع مثلین در اراده و کراهت نمی شود و اگر مخالف بود موجب جمع دو ملاک متضاد نمی شود.

جواب از مشکل عمل به ظنون ۹۲/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از مشکل عمل به ظنون

گفتیم مسأله ای است که از زمان قدماء تا الآن مطرح است. قدماء در مورد امکان تعبد به خبر واحد و عدم آن مباحثی را مطرح می کردند و ابن قبه قائل بود که عمل به خبر واحد محال است زیرا می گفت این کار در جایی که مفاد اماره مخالف واقع باشد مستلزم تحریم حلال و تحلیل حرام است.

بعد این بحث را توسعه دادند و گفتند آیا تعبد به ظن امکان دارد یا نه و همان اشکال ابن قبه را مطرح می کردند.

متأخرین این مسأله را در دایره ای وسیع تر مطرح کردند و گفتند اگر به ظن عمل کنیم چگونه می توانیم در جایی که حکم ظاهری با واقعی مخالف است بین احکام ظاهریه و واقعی جمع کنیم بر این اساس در سه مرحله به مشکل بر می خوریم که عبارتند از:

ص: ۱۴۳

مرحله ی ملاک و آن اینکه واقع اگر واجب باشد و روایات بگوید حرام است این موجب تفویت مصلحت می شود و عکس آن موجب وقوع در مفسده می شود.مرحله ی خطاب و آن اینکه اگر مفاد اماره مخالف واقع باشد و واقع بگوید واجب است و اماره بگوید حرام است این کار موجب اجتماع متضادین می شود و اگر مفاد اماره با واقع یکی باشد این کار موجب اجتماع مثلین می شود.و مرحله ی مبدأ اگر مفاد اماره با واقع مخالف باشد لازم می آید شارع نسبت به یک حکم هم اراده داشته باشد و هم کراهت و اگر مفاد هر دو یکی باشد لازمه اش اجتماع دو اراده یا دو کراهت است که همان اجتماع مثلین می باشد

و محال. گفتیم شیخ انصاری صرفا متذکر اشکال مرحله ی اول شده است ولی صاحب کفایه همه را ذکر کرده است.

به هر حال شیخ انصاری مشکل مرحله ی اول را از طریق مصلحت سلوکیه حل کرده است.

سپس محقق خراسانی می بیند که شیخ انصاری فقط مشکلات ملاکات را حل کرده است ولی مشکلات خطابات و مبادی را مطرح نکرده است. بر این اساس او پنج جواب ارائه می کند که در جلسه ی قبل دو جواب را بررسی کردیم فنقول:

الجواب الثالث: المجعول فی مورد الامارات هو الحجیه

صاحب کفایه جواب دوم که گفته است اماره صرفا طریق است که اگر ما را به واقع رساند همان واقع حجّت است و الا صرفا عذر است و شارع مفاد اماره را به عنوان حکم نمی پذیرد.

ص: ۱۴۴

بعـد صـاحب كفايه ديـده است كه اين كلام در همه جا صـحيح نيست يعنى اين بيان هرچنـد در امارات صـحيح است ولى در اصول عمليه ى غير محرزه مانند اصاله الحليه چنين نيست زيرا شارع به صراحت مى گويد: كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام. اين روايات به صراحت مى گويند كه همه چيز حلال است و حال آنكه ممكن است در مورد خاصى واقع حرام باشد بنا بر اين تفويت مصلحت و القاء در مفسده و اجتماع دو حكم و دو ملاك متعارض دوباره خود را عرضه مى كنند و اشكالات مزبور بر مى گردد.

بر اين اساس محقق خراسانى در مقام جواب بر آمده مى فرمايد: واقع بر دو گونه است گاه فعلى منجز است و گاه فعلى معلق.

فعلى منجز آن است كه يا علم به آن تعلق گرفته است و يا اماره بر آن قائم شده است و مؤداى اماره مطابق واقع است.

فعلى معلق يعنى واقع هنگامى منجز است كه اصـلى بر ضد آن قائم نشود و الا اگر چنين شود، واقع فعلى معلق مى شود و اصل، فعلى منجز مى گردد. بنا بر اين اصاله الاباحه مى گويـد: اگر به واقع علم داشتى و يا اماره ى صـحيح بر آن واقع شد همان واقع منجز مى شود ولى اگر اصل بر خلاف واقع، قائم شود در اين حال واقع، غير منجز مى شود.

بنا بر اين حكم واقع معلق و حكم اصاله الاباحه منجز است و اين دو مى توانند با هم بسازند و اجتماع ضدين لازم نمى آيد.

ص: ۱۴۵

الجواب الرابع: صاحب کفایه این جواب را به شیخ انصاری نسبت می دهد و حال آنکه این جواب را شیخ از معتزله گرفته است و آن این است که جمع بین حکم واقعی و ظاهری به این گونه است که واقعی حکمی شأنی می شود و ظاهری حکم فعلی می شود.

وقتی حکم واقعی شأنی می شود به این معنا است که هیچ خاصیتی بر آن بار نیست. این نکته هم در امارات صحیح است و هم در اصول عملیه که اگر اینها با واقع موافق هستند فبها و الا واقع شأنی می شود و اماره و اصول لازم الاجراء و فعلی می شوند.

این جواب با جواب سوم متفاوت است زیرا در این جواب، واقع نه تنها معلق نیست بلکه از آن بالاتر شأنی و انشائی می شود.

محقق خراسانی وقتی این جواب را از شیخ انصاری نقل می کند دو اشکال بر آن بار می کند:

الاشکال الاول: اگر حکم واقعی شأنی و بی اثر است بنا بر این اگر اماره مطابق آن قائم شود چرا واقع که بی اثر است اثر دار می شود. تطبیق اماره با واقع چه خاصیتی دارد که حکم واقع را از شأنی بودن خارج کرده و فعلی می کند. بنا بر این اگر اماره مطابق واقع شد نباید از اماره اطاعت کرد زیرا بر حکمی شأنی قائم شده است نه بر حکم فعلی. این بر خلاف اجماع است.

الاشکال الثانی: این بر خلاف وجدانیات است زیرا می دانیم که نود درصد از احکام واقعیه فعلی اند. معنا ندارد که این همه احکام که توسط رسول خدا (ص) به ما رسیده است همه شأنی باشند.

الجواب الخامس: این جواب را شیخ انصاری در اول تعادل و ترجیح مطرح می کند. این جواب را گاهی به سید محمد فشارکی استاد مرحوم حاج شیخ نسبت می دهند و گاه به میرزای کوچک که محمد تقی شیرازی است.

با این حال اساس این اشکال به شیخ انصاری بر می گردد و آن اینکه حکم واقعی و ظاهری هر دو فعلی هستند و معنا ندارد که یکی انشائی و دیگری فعلی باشد. تفاوت آن دو در رتبه است و آن اینکه حکم ظاهری دو رتبه از حکم واقعی متأخر است. حکم واقعی روی موضوع بما هو هو رفته است بر این اساس خمر بما هو هو حرام است ولی حکم ظاهری روی خمری رفته است که دارای حکم است اولا و مشکوک است ثانیا و بعد می گوید حرام است. بنا بر این باید ابتدا حکم واقعی جعل شود و بعد در حکم واقعی شک کنیم.

محقق خراسانی به این جواب اشکالی مطرح نکرده است ولی در مبحث ترتّب این اشکال را نپذیرفته است. در ترتّب می گوییم که ازاله ی نجاست با نماز در مسجد در تعارض است و قائلین به ترتّب از جمله شیخ انصاری می گویند شارع می گوید: ازل النجاسه و ان عصیت فصل. بنا بر این وجوب ازاله در رتبه ی اول است و نماز در رتبه ی بعدی و هنگامی است که فرد ازاله را ترک می کند و امر آن را عصیان می کند این دو با هم تعارض ندارند.

محقق خراسانی در مبحث فوق این جواب شیخ انصاری را قبول نکرده است و در نتیجه می فرماید: ترتّب محال است و آن اینکه هرچند امر به مهم در رتبه ی امر به اهم نیست اما امر به اهم در رتبه ی امر به مهم هست. یعنی شارع می گوید: ازل النجاسه مطلقا سواء قصدت الاطاعه او قصدت العصیان.

عین این مسأله در جواب پنجم جاری است و آن اینکه هر چند حکم ظاهری در رتبه ی حکم واقعی نیست زیرا حکم واقعی مطلق است و حکم ظاهری مقید می باشد ولی متقدم (امر واقعی) در رتبه ی متأخر (امر ظاهری) است و در همان زمان که امر ظاهری وجود دارد امر واقعی هم وجود دارد.

ما در مقابل این جواب های شش گانه (پنج جواب از محقق خراسانی و یک جواب از شیخ که به نام مصلحت سلوکیه بوده است.) جواب دیگری داریم که ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

بحث اخلاقی:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ فِي حِكْمَهِ آلِ دَاوُدَ يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ مُقْبِلًا عَلَى شَأْنِهِ حَافِظاً لِلِسَانِهِ عَارِفاً بِأَهْلِ زَمَانِهِ. (۱) امام علیه السلام در این روایت برای مؤمن سه تکلیف بیان می کند:

اول اینکه دنبال مسئولیتی رود که بر دوشش است و در مورد آن استعداد دارد. کسانی که در زندگی خود موفق شده اند کسانی بوده اند که استعداد و قابلیت خود را در نظر گرفتند و بعد به سراغ همان رفتند و در این مسیر به مسئولیت هایی که بر دوششان بود عمل کردند.

بعضی علاقه به فقه دارند و بعضی به تبلیغ و بعضی به فلسفه و مانند آن. هر کدام از این افراد باید ابتدا علوم مقدماتی را در فقه و اصول تکمیل کنند و بعد به سراغ رشته ای که به آن علاقه دارند روند و در آن متخصص شوند.

ص: ۱۴۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۱۹۲، حدیث۱۶۰۵۹، ط آل البیت.

دوم اینکه انسان باید مواظب زبانش باشد. خطرناک ترین عضو در بدن انسان زبان است. غزالی در کتاب احیاء العلوم بیست و چهار گناه نام می برد که توسط زبان انجام می شود.

علامه ی طباطبایی غالبا ساکت بود و هنگامی که از او سؤال می کردند جواب می داد.

سوم اینکه باید عارف به زمان خودش باشد و بداند که نیاز زمان او به چه چیزی است. انسان باید نیاز اسلام و نیاز روز را بشناسد و در همان زمینه کار کند.

امروز به فقیه جامع الشرایط احتیاج است، یا کسی که متکلم باشد و عقائد مخالف و موافق را بداند و یا کسی که مبلغ باشد و حافظ و نگهبان تشیع باشد.

امکان عمل به خبر واحد و اصل ۹۲/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امکان عمل به خبر واحد و اصل

گفتیم مسأله ای از زمان سابق مورد بحث بود و آن اینکه آیا عمل به خبر واحد جایز است یا نه. ابن قبه قائل بود عمل به آن ممکن نیست زیرا ممکن است موجب تحلیل حرام و تحریم حلال شود.

بعدها این مطلب توسعه پیدا کرد و در قالب جواز و عدم جواز در عمل به ظن قرار گرفت.

متأخرین نیز قالب مسأله را تغییر دادند و بحث را تحت عنوان (الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی) مطرح کردند و آن اینکه احکام واقعیه فعلیت دارد، اگر اماره هم فعلیت داشته باشد در صورت مخالفت مشکلاتی پیش می آید که باید حل شود و تا زمانی که حل نشود امکان عمل به احکام ظاهریه ثابت نمی شود. مشکلات مزبور در سه مرحله قابل بررسی است:

ص: ۱۴۹

مرحله ی ملاک مرحله ی خطاب مرحله ی مبدأ شیخ انصاری مشکل را تا مقداری حل کرد و قائل به مصلحت سلوکیه شد با این حال همه ی اشکالات را حل نکرد. محقق خراسانی همه ی اشکالات را حل کرد و پنج جواب ارائه کرد که همه را در جلسات قبل مطرح کردیم.

نقول: ما در مقام جمع بین احکام ظاهری و واقعی از راه دیگری وارد می شویم هرچند از بیانات محقق خراسانی و دیگران استفاده می کنیم. با این حال آن مطالب را در قالب دیگری ارائه می کنیم.

ما بعد از رسول خدا (ص) مکلفیم به احکام عمل کنیم. عمل به احکام از سه طریق انجام می شود:

تحصیل علم و قطع (این راه حتی در زمان معصومین هم به راحتی نبود زیرا گاه فاصله ی مکلف تا امام علیه السلام بسیار زیاد بود. بنا بر این انفتاح باب علم در زمان معصوم هم همواره میسر نبوده است. باب علم فقط برای کسانی باز بود که دسترسی به اهل بیت داشتند. مثلا در احوال علی بن مسیب هَمدانی می خوانیم که یمنی بودند و ساکن قم شدند. می گوید: نزد امام رضا علیه السلام رفتم و گفتم راه من دور است و نمی توانم همیشه به شما دسترسی داشته باشم. مسائل شرعی خود را از چه کسی بپرسم. امام علیه السلام فرمود: به زکریا بن آدم مراجعه که در دین و دنیا قابل اعتماد است: عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِیدِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْمُسَیَّبِ الْهَمْدَانِیِّ قَالَ قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِی بَعِیدَهٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَیْکَ فِی کُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِینِی قَالَ مِنْ زَکَرِیَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّیِّ الْمَأْمُونِ عَلَی الدِّینِ وَ الدُّنْیَا قَالَ عَلِیُّ بْنُ الْمُسَیَّبِ فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَی زَکَرِیَّا بْنِ آدَمَ فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجْتُ إِلَیْهِ (۱))

ص: ۱۵۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۶، حدیث ۳۳۴۴۲، ط آل البیت.

عمل به احتیاط در مظنونات، مشکوکات و موهومات. (و کاری به خبر واحد و سایر ظواهر نداشته باشیم. بنا بر این اگر وهم بر این قرار گرفته که عملی واجب باشد و ظن دارم که واجب نیست حتی در این مورد هم احتیاط کنیم و عمل را انجام دهیم. واضح است اگر چنین باشد نظام عادی زندگی بر هم می خورد. شارع می خواهد نظام باقی باشد و الا مشکلات بیشتری پیش می آید.) به ما دون القطع عمل کنیم. ما دون القطع هم سه چیز است: ظن، شک و وهم. ما در این میان فقط به ظن عمل می کنیم و الا ـ منجر به اختلال در نظام می شود و حتی عقل هم به این حکم می کند. ما مسأله را در دو محور طرح می کنیم: امارات و اصول.

امارات و اصول در نود درصد موافق واقع است و در ده درصد مخالف است. اشکالاتی که مطرح می شود در همان ده درصد است.

امارات و اصول یک اشکال مشترک دارند که ابتدا آن را بررسی می کنیم و بعد امارات و اصول را جداگانه بررسی می کنیم و در مورد هر کدام در سه مقام بحث می کنیم که عبارت است از: ملاکات، خطابات و مبادی.

اما اشکال مشترک بین امارات و اصول: امارات و اصول در مواردی که مخالف با واقع است موجب تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده می شود. اگر واقع واجب باشد و امارات و اصول بگویند واجب نیست این کار موجب تفویت مصلحت می شود و در صورت عکس آن موجب القاء در مفسده می شود.

جواب این است که در علم کلام می گوینـد اگر امر بین شـر قلیل و خیر کثیر دائر شود علماء خیر کثیر را مقدم می کنند. تمام زنـدگی مـا بر این اسـاس اسـتوار است. غـذاهایی که می خوریم، سـفرهایی که انجام می دهیم و سایر موارد همه دارای شـر و سختی های قلیلی هستند که چون موجب خیر کثیر می شوند، آن را انجام می دهیم.

اماره و اصول هم هرچنـد در ده درصـد موجب تفویت مصـلحت و القاء در مفسـده می شود ولی در نود در درصد به واقع می رساند.

شیـخ انصاری همین جواب را به شـکل دیگری که همان مصـلحت سـلوکیه است جواب داده است که بیان علمی همین مطلب است.

اما الکلام فی الامارات:

در این مبحث باید در سه مقام بحث کنیم و اشکالات را برطرف کنیم.:

در مقـام خطـاب در مقام مبـدأ در مقام ملاک محقق خراسانی می گویـد: در امارات آنچه جعل شـده است حجیت است یعنی اماره حجّت است و بنا بر این اگر مطابق واقع باشد منجز می شود و الا موجب عذر است. شارع در مورد اماره مؤدی و مضمون را حجّت نکرده است تا حکمی به نام حکم ظاهری ثابت شود و بعـد بحث کنیم اگر با واقع مخالف شـد یا نشد چه باید کنیم. بنا بر این حکمی وجود ندارد تا در سه محور فوق بخواهیم بحث کنیم.

نقول: شـرع مقـدس اماره را حجّت نکرده است بلکه صـرفا حجیت عقلاء را امضاء کرده است زیرا عقلاء در زنـدگانی خود به خبر واحـد و قول ثقه عمـل می کردنـد و شـارع همـان را پـذیرفته است منتها جلوی خبر فاسق را گرفته است و به عبارت دیگر وقتی می گویـد به خبر فـاسق عمـل نکنیـد یعنی به غیر از آن می توانیـد عمـل کنیـد کأنه مسـلم بوده است که می توان به خبر واحد عمل کرد و شارع فقط جلوی خبر فاسق را گرفته است.

اما الکلام فی الاصول:

در اصول هم باید در سه مقام بحث کنیم و به اشکالات پاسخ بگوییم:

در مقام خطاب در مقام مبدأ در مقام ملاک جوابی که در امارات مطرح کردیم در اصول قابل بیان نیست زیرا محقق خراسانی در آنجا قائل بود که شارع مؤدای اماره را حجّت نکرده است ولی در اصول چنین نیست زیرا شارع به صراحت می فرماید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. یا کل شیء حلال. شارع حکم به طهارت و حلیت می کند.

اما مقام خطاب: اگر واقع واجب باشد و اصل حکم به عدم وجوب کند.

جواب این است که تضاد از آثار امور تکوینیه است. این در حالی است که احکام شرعیه از قبیل اعتباریات است و با لفظ، انشاء می شود بنا بر این تضاد و تناقض و سایر موارد از تقابل در آنها ایجاد محذور نمی کند. شارع هم می تواند یک چیز را واجب کند و بعد آن را حرام کند. ممکن است از ناحیه ی دیگر مشکلی ایجاد شود ولی از ناحیه ی خطاب و از باب تضاد و تناقض مشکلی ایجاد نمی شود زیرا انشاء دو چیز متناقض محذوری را به وجود نمی آورد.

اما مقام مبدأ: اگر شارع در واقع حکم به حرمت کرده باشد یعنی نسبت به آن کراهت دارد و اگر اصل حکم به حلیت کند یعنی شارع نسبت به آن اراده دارد. چگونه این دو با هم در یک شیء جمع می شود؟

ص: ۱۵۳

جواب این است که همـان گونه که امـام قـدس سـره بیـان کرده است شارع در این موارد از فعلیت واقع رفع یـد می کنـد. زیرا مصلحت ایجاب می کند مردم به اصل عمل کنند.

باید توجه داشت که شارع از حکم مشترک بین عالم و جاهل رفع ید نمی کند بلکه از فعلیت حکم واقع رفع ید می کند. بنا بر این مفاد اصل که فعلی است همان حلیت است و حکم واقعی که غیر فعلی است همان عدم حلیت می باشد.

اما مقام ملاک: اگر حکم اصل مخالف با واقع باشد لازم می آید که در یک شیء مصلحت و مفسده با هم جمع شده باشد.

جواب این است که مصـلحت و مفسده در شیء واحد جمع نمی شود ولی ممکن است مفسده در خود شیء باشد یعنی مفسده در متعلق باشد ولی مصلحت در جامعه باشد و اینکه عمل به اصل موجب تسهیل امر بر مسلمین می شود.

ثم بعضی جوابی را مطرح کرده اند که ساده تر است. فلاسفه گفته اند: ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه.

تمـام اشـکالات فوق در سه محور، قابـل رفع است زیرا می بینیم که رسول خـدا (ص) و ائمه علیهم السـلام به امـاره و اصل امر کردنـد و مردم هم عمل کردنـد. همین نشان می دهـد که عمل به آنها جایز است و امکان دارد و در سه محور فوق محـذوری نیست.

تم الکلام فی الامکان

اما المقام الثانی فی الوقوع: حال باید دید که تعبد به اماره و اصل که امکان دارد آیا از طرف شارع واقع هم شده است یا نه. به عبـارت دیگر، در مقام ثبوت ثابت کردیم که عمل به این دو جایز است و اکنون به مقام اثبات می رسـیم که آیا واقع هم شـده است و شارع به عمل به آن دستور هم داده است یا نه.

ص: ۱۵۴

شیخ انصاری و محقق خراسانی در اینجا اصلی را مطرح می کنند و آن اینکه اصل در عمل به ظن چیست؟ آیا جواز است یا حرمت. این به سبب آن است که یک قاعده در اختیار ما قرار دهند که اگر در موردی به دلیلی بر جواز عمل برخورد نکردیم به آن قاعده رجوع کنیم. مثلاـ اگر ثابت کنیم که اصل اولی عدم جواز عمل است و بعد دلیلی برای حجیت شهرت پیدا نکردیم به همان اصل عملی رجوع می کنیم و حکم به عدم جواز عمل به شهرت می کنیم.

اصل فوق خود، بر اساس کتاب، سنت، عقل و اجماع استنباط می شود.

وقوع تعبد به ظن از طرف شارع ۹۲/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وقوع تعبد به ظن از طرف شارع

بعد از آنکه امکان تعبد به ظن روشن شد و واضح شد که مشکلات عقلی ای در آن نیست به سراغ مقام اثبات می رویم و بحث می کنیم که آیا تعبد به آن از ناحیه ی شارع صادر شده است یا نه. (امکان ملازم با وقوع نیست و می شود چیزی ممکن باشد ولی واقع نشده باشد.)

قبل از اینکه ثابت کنیم واقع شده است یا نه باید مسأله ای را بررسی کنیم و آن اینکه اصل در عمل به ظن حرمت است یا جواز.

مراد از اصل در اینجا اصول عملیه نیست (کما اینکه بعضی از بزرگان چنین تصور کرده اند) بلکه مراد مقتضای قواعد اجتهادیه است. یعنی کتاب و سنت در این مورد چه می گوید.

ص: ۱۵۵

غرض از تأسیس اصل و اینکه مستقیما به سراغ ادله نمی رویم این است که اگر در موردی متوجه شدیم که تعبدی از شارع در عمل به آن صادر شده است یا نه به همان عمل می کنیم ولی اگر به نتیجه نرسیدیم می توانیم به سراغ این اصل برویم و وظیفه ی خود را مشخص کنیم.

اذا علمت ذلک فاعلم: شیخ انصاری معتقد است اصل در عمل به ظن حرمت است. بعد می فرماید: شک در حجیت مساوی با قطع به عدم حجیت است.

بیان ذلک: حجیت بر دو چیز قائم است: استناد و اسناد. مثلا نمی دانم خواندن فلان نماز مشروع است یا نه و ندانم قول راوی در مورد آن صحیح است یا نه. اگر قول او حجّت باشد به این معنا است که هم عملا به قول او استناد می کنم و هم قلبا عمل را به خداوند نسبت می دهم.

مسلما اسناد به شارع بدون علم و در حالت شرع موجب تشریع می شود که حرام است. نتیجه این است که در حالت شک در

حجیت یقین ایجاد می شود که حجیتی وجود ندارد.

خلاصه اینکه شک در حجیت یعنی نمی توان عمل را به شارع نسبت داد زیرا موجب تشریع و بدعت می شود که حرام است و این دلیل بر آن است که یقین پیدا می شود عمل مزبور حجّت نیست.

در برهان آمده است که از نتیجه به صحت و عدم صحت مقدمات منتقل می شویم و چون نتیجه در استدلال فوق حرمت است پس مقدمات آن هم که اثبات حجیت باشد باطل است.

و اورد المحقق الخراسانی علی کلام الشیخ اشکالین:

الاشکال الاول: در دلیل انسداد اگر قائل شدیم نتیجه کشف است، کلام شیخ صحیح است ولی اگر قائل شدیم نتیجه حکومت است کلام ایشان صحیح نیست.

توضیح ذلک: در دلیل انسداد دو قول است جمعی می گویند نتیجه ی دلیل انسداد کشف است یعنی از این مقدمات کشف می کنیم که خداوند ظن را حجّت کرده است.

این در صورتی است که بگوییم یکی از مقدمات دلیل انسداد این است که احتیاط باطل است به این بیان که می دانیم احکامی از سوی شارع واجب شده است که باید به آن عمل کرد. ما دسترسی به علم نداریم از طرفی دیگر احتیاط هم باطل است. بنا بر این راهی نداریم مگر اینکه به ظن عمل کنیم. اگر شارع ظن را هم حجّت نکرده باشد دیگر دست انسان کاملا بسته می شود.

بعضی می گویند که از مقدمات دلیل انسداد متوجه می شویم که عقل حاکم است در این حالت می توان به ظن عمل کرد.

این در حالی است که در مقدمات دلیل انسداد به این نتیجه برسیم که عمل به احتیاط واجب نیست (نه اینکه حرام باشد) در این حال می توان به احتیاط رفت. در اینجا عقل می گوید: چون عمل به احتیاط موجب اختلال نظام است به آن نباید عمل کرد و باید به سراغ عمل به ظن رفت. (بنا بر این اگر عمل به احتیاط واجب نباشد دیگر نمی توان به حکم شارع در جواز عمل به ظن رسید. بلکه باید از حکم عقل اقدام کرد.)

ص: ۱۵۷

با این مقدمه می گوییم: محقق خراسانی می گوید: اگر قائل به کشف باشیم کلام شیخ انصاری صحیح است زیرا هنگام عمل به ظن می گوییم: شارع آن را حجّت کرده است و می توان استناد عملی و اسناد قلبی را در آن داخل کرد.

ولی اگر قائل به حکومت شدیم دیگر نمی توان حجیت آن را به شارع نسبت داد بلکه عقل می گوید باید به ظن عمل کرد و در این حال دیگر نمی توان عمل را به شارع نسبت داد.

خلاصه اینکه محقق خراسانی در این اشکال می فرماید: حجیت گاهی ملازم با استناد و استناد هست و گاهی نیست (بنا بر قول به کشف ملازم با استناد و اسناد هست ولی بنا بر حکومت نیست.) بنا بر این کلام شیخ انصاری فقط در یک فرض صحیح است و آن اینکه ما قائل به کشف شویم.

بنا بر این حجیت مطلقا با اسناد و استناد همراه نیست بلکه حجیت اعم است و آن دو اخص می باشد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی مسأله را صحیح برداشت نکرده است. کلام شیخ انصاری در حجج شرعیه است و می گوید این حجج با اسناد و استناد ملازم است و بر این اساس اگر دلیل بر حجیت نباید اسناد و استناد بدعت می شود.

حکومت از قبیل حجج شرعیه نیست بلکه از قبیل حجج عقلیه می باشد.

الاشکال الثانی: شیخ انصاری به اسناد و استناد تمسک می کند و ما در مقابل ایشان به چهار چیز دیگر تمسک می کنیم و می گوییم: الحجه نجّز اذا اصاب و عذّر اذا خالف تجرّی اذا ارتکب مع مخالفه الواقع و یحصل الانقیاد مع مخالفه الواقع.

ص: ۱۵۸

یعنی حجّت چهار خصوصیت دارد:

اگر موافق واقع باشـد منجز است. اگر مخالف واقع باشـد موجب عذر است و مکلف عقاب نمی شود. اگر مخالف واقع باشد و فرد آن را مرتکب شود تجری کرده است. اگر مخالف واقع باشد و فرد آن را انجام داده باشد انقیاد حاصل می شود. بنا بر این چه اسناد و استناد باشد یا نباشد تفاوتی نمی کند.

این اشکال قابل قبول است.

اما کلام محقق خراسانی: آثار بر سه گونه است:

گاه بر موضوع واقعی مترتب است چه بدانیم و یا ندانیم مانند حرمت خمر. گاه حکم روی واقع و مشکوک می رود مانند: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قـذر. که حکم مثلاـ روی عبـای طاهر رفته است چه واقعا پاک باشـد مانـد اینکه عبا را در آب فرات بشویم و چه علی الظـاهر پاک باشـد مانـد اینکه استصـحاب طهارت کنم و یا با آب قلیل بشویم. (چه بسا آب قلیل نجس بوده باشـد.) بنا بر این عبا حتی مشـکوکش هم طاهر است. حکم روی معلوم بما هو معلوم می رود. مثلا اگر علم به نجاست نداشـته باشـیم حکمی هم بر مـا بـار نمی شود. آثـار حجیت روی مورد سوم رفته است بنـا بر این چهار حکم اول که برای حجیت بیان شده است هیچ کدام روی حجّت واقعی نرفته است بلکه روی حجتی رفته است که معلوم الحجیه باشد.

ص: ۱۵۹

روی حجّیت واقعی نرفته است چون اگر من ندانم در آن برائت جاری می کنم بنا بر این شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است چون آثار اربعه بر معلوم الحجیه بار است که اگر معلوم الحجیه نباشد در آن برائت جاری می شود.

نقول: ما به تبع از امام قدس سره می گوییم: بین تشریع و بین بدعت فرق است. (با این حال که علماء هر دو را یکی می دانند.)

تشریع مربوط به قلب است یعنی انسان قلبا چیزی که جزء دین نیست را جزء دین قرار دهد.

بدعت آن است که در مقام عمل کاری را انجام دهد که شارع نفرموده است.

بعد امام قدس سره اضافه می کرد که تشریع محال است زیرا محال است چیزی را که جزء دین نمی دانم قلبا آن را به شارع نسبت دهم. عقد القلب در این مورد که علم بر خلاف آن است حاصل نمی شود. بر این اساس ایشان قائل بود آنی که حرام است بدعت است که امکان پذیر است نه تشریع که از محالات می باشد.

یلاحظ علیه: در مبحث موافقت التزامیه گفتیم که در بسیاری از موارد انسان می داند حق چیست ولی با این حال بر خلاف آن عمل می کنند و به آن عقیده هم پیدا می کنند کما اینکه خداوند می فرماید: وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ (۱) اگر آنها یقین داشتند چرا انکار کردند. اینها کسانی هستند که به قدری عنودند که با اینکه می دانند بر حق نیستند خود را متعاقد می کنند که بر حق هستند. در این موارد گاه بر اثر کثرت گناه، عقیده ی انسان عوض می شود. همان گونه که خداوند می فرماید: ثُمَّ كانَ عاقِبَةَ الَّذينَ أَساؤُا السُّواى أَنْ كَذَّبُوا بِآياتِ اللَّهِ وَ كانُوا بِها يَسْتَهْزِؤُنَ (۲)

۱- نمل/سوره۲۷، آیه۱۴.

۲- روم/سوره۳۰، آیه۱۰.

یعنی شدت گناه موجب می شود که قلبا هم انسان به آن اعتقاد پیدا کند.

حرمت بدعت ۹۲/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرمت بدعت

دیروز ثابت کردیم که چیزی که حجیتش مشکوک است نبایـد به حجیت آن اعتقاد پیـدا کرد زیرا این کار موجب بدعت می شود و بدعت حرام است.

شیخ انصاری در رسائل از چهار دلیل بر حرمت بدعت استدلال می کند و به کتاب، سنت، عقل و اجماع استدلال می کند.

بـدعت عبـارت است از: ادخـال مـا علم انه لیس من الـدین فی الـدین. گاه هم می شود که گاه چیزی را که می دانم جزء دین نیست را از دین خارج کنم ولی غالبا همان مورد اول است.

اما استدلال به کتاب:

آیه ی اول: وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ (۱)

کسانی که گناه زشتی ماننـد شـرک و غیر آن را مرتکب می شدنـد اول می گفتنـد پدران ما چنین می کردند و بعد بالاتر رفته حتی می گفتنـد خداوند به ما فرمان داده است چنین کنیم. خداوند هم می فرماید: خدا هرگز به فحشاء امر نمی کند آیا چیزی را که نمی دانید به خداوند نسبت می دهید؟

بنا بر این نسـبت دادن ما لا یعلمون به خداونـد حرام است. این حتی از بـدعت هم فراتر است زیرا بدعت چیزی است که بدانیم از شـرع نیست و با این حال به شرع نسبت دهیم. آیه ی مزبور می گوید: حتی اگر شک هم دارید که آیا جزء دین هست یا نه نباید به دین نسبت دهید زیرا مورد مشکوک جزء ما لا تعلمون است.

ص: ۱۶۱

۱- اعراف/سوره۷، آیه۲۸.

آیه ی دوم: آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ (۱)

این آیه نشـان می دهـد که فعـل انسان دو حالت دارد: یا در آن اذن از طرف خداونـد هست و به انسان رسـیده است یا نیست. اگر نباشـد و ما به خدا نسـبت دهیم این کار موجب افتراء می شود که همان بدعت است. البته گاه می شود که اذن هست ولی

به دست ما نرسیده است در این حال هم نباید عمل را به خدا نسبت داد زیرا او دلیلی بر این انتساب ندارد.

اما استدلال به سنت:

شیخ حر عاملی در ابواب صفات قاضی باب چهارم روایات بسیاری در این مورد نقل کرده است. (۲)

اما استدلال به عقل: حق تشریع منحصر به خداوند است و هیچ بشری حق ندارد در مورد بشر دیگر قانون گذاری کند.

توحید برای خود مراتبی دارد: یکی توحید در ذات است یعنی خداوند یکی است و دومی ندارد.

دیگری توحید در خالقیت است یعنی بجز خداوند کس دیگری خالق اصیل نیست. البته بجز خداوند خالق غیر اصیل هم هست مانند آنچه حضرت عیسی علیه السلام انجام داد: وَ رَسُولاً إِلى بَنِی إِسْرائِیلَ أَنِّی قَدْ جِئْتُکُمْ بِآیَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ أَنِّی أَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَهِ الطَّیْرِ (۳)

خداوند نیز خودش را احسن الخالقین (۴) [۵]معرفی می کند یعنی بجز او خالق های غیر اصیل دیگری هم هست.

ص: ۱۶۲

۱- یونس/سوره ۱۰، آیه۵۹.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۰، ط آل البیت.

۳- آل عمران/سوره۳، آیه۴۹.

۴- مومنون/سوره۲۳، آیه۱۴.

نوع دیگر توحیـد، توحیـد در ربوبیت است. یعنی فقط خداونـد پرورش می دهد. بر این اساس وقتی حضـرت ابراهیم سـتاره را دیدنـد نفرمود: هـذا خالقی بلکه فرمود: هذا ربی (۱) [۶]. این برای آن بود که افراد سـرزمین بابـل همه توحیـد در خـالقیت را قبول داشـتند ولی در ربوبیت مشـرک بودند و می گفتند: خداوند زمین و آسـمان را آفرید ولی اداره ی آن را به دست ستارها سپرده است. بله ربوبیت مسـتقل از آن خداست و در عین حال رب غیر مستقل هم داریم که به اذن خداوند ربوبیت را به عهده دارند کما اینکه خداوند در مورد فرشتگان می فرماید: فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً (۲)

نوع دیگر توحیـد، توحید در حاکمیت است یعنی حکم از آن خداست. تشـریع و قانون گذاری هم یکی از مراتب حکم است. خداوند می فرماید: أَ فَحُکْمَ الْجاهِلِیَّهِ یَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُکْماً لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ (۳)

بنا بر این حکم اگر منسوب به خدا نباشد حکم جاهلیت می باشد.

ان قلت: اگر قانون گذاری از آن خداست چرا در مجلس شورای اسلامی قانون گذاری می کنند.

قلنا: اینها همه برنامه ریز هسـتند یعنی در حـدود قوانین الهی و قانون اساسـی که مطابق شـرع است برنامه ریزی می کننـد. حتی مجلس تشخیص مصلحت هم اشکالات قانون را رفع می کند.

بنا بر این تشریع با توحید در تشریع مخالفت می کند.

اما اسـتدلال به اجماع: اسـتدلال به آن در جایی مناسب است که دلیل از کتاب و سنت و عقل نباشد و الا اجماع مزبور مدرکی و بی اثر است و صرفا مؤید می باشد.

ص: ۱۶۳

۱- انعام/سوره۶، آیه۷۴.

۲- نازعات/سوره۷۹، آیه۵.

۳- مائده/سوره۵، آیه ۵۰.

بحثی اجمالی حول بدعت:

در مورد بـدعت می گویند: ادخال ما لیس فی الدین فی الدین و به عبارت کوتاه تر: البدعه التدخل فی دین الله. یعنی کاری نو و جدیـد و بی سابقه را به خداوند نسبت دهیم. خداوند که خود را بدیع السـماوات و الارض معرفی می کند به این معنا اسـت که کاری کرده است که در سابق وجود نداشته است.

بنا بر این بعضـی چیزها نو است و بـدعت لغوی است مانند بازی های ورزشـی که در صد سال اخیر به وجود آمده است به این نوع کارها بدعت اصطلاحی و شرعی نمی گویند زیرا پایه گذاران این بازی ها آن را به خدا و رسول نسبت نمی دهند.

بله بعضی از این ورزش ها که موجب صدمه می شود مانند بوکس بدعت لغوی است ولی حرام است.

همچنین در زمان حکومت پهلوی و قبل از آن در ضـیافت های اشراف دختر و پسر با هم مخلوط بودند. این خود نوعی بدعت لغوی است نه شرعی زیرا آن را به شارع نسبت نمی دادند ولی با این حال حرام بوده است.

بنا بر این بین بدعت لغوی و شرعی فرق است.

همچنین گـاهی از اوقـات بـدعت به چیزی اطلاـق می شود که نوآوری باشـد ولی در دین دلیلی بـالخصوص و بـالعموم بر آن نباشـد. اگر چیزی نوآوری باشـد ولی ریشه در قرآن و سـنت باشـد بـدعت نیست. مثلا آلات مدرن جنگ در زمان رسول خدا (ص) نبود اینها لغتا بـدعت است ولی شـرعا نیست زیرا ریشه در قرآن دارد و خداونـد می فرماید: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّهٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّکُم (۱)

۱- انفال/سوره۸، آیه ۶۰.

بنا بر این اگر چیزی هرچند دلیل بالخصوص نداشته باشد ولی دلیل بالعموم داشته باشد از بدعت خارج می شود.

بنا بر این بوسیدن ضریح مطهر رسول خدا (ص) و ائمه بدعت نیست (کما اینکه وهابی ها آن را نوعی بدعت می دانند). این عمل بدعت نیست چون ریشه در قرآن دارد و حب النبی اصلی از اصول اسلام است و خداوند می فرماید: قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ وَ إِخْوانُكُمْ وَ أَزْواجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسادَها وَ مَساكِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ في سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفاسِقِينَ (۱)

اگر انسان آن عناوین را بیشتر از خدا و رسول دوست بدارد باید منتظر عذاب باشد.

بنا بر این تقبیل ضریح و بوسیدن قرآن و مانند آن همه به این سبب نیست که آنها خودشان مؤثر هستند بلکه به سبب آن است که آنها به محبوب متصل هستند و دست ما که به محبوب نمی رسد به آثار آن روی می آورد.

خداوند در آیه ی دیگر می فرماید: الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْراةِ وَ الْإِنْجيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتي كانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذينَ آمَنُوا بِهِ (به خداوند) وَ عَزَّرُوهُ (به رسول خدا (ص) احترام بگذارند) وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۲)

۱- توبه/سوره۹، آیه۲۴.

۲- اعراف/سوره۷، آیه۱۵۷.

بنا بر این هر آنچه از باب احترام به رسول خدا (ص) باشد مورد امضای خداوند است.

ابن حجر در کتابی خود بر شرح صحیح بخاری می گوید: هر چیزی که در اسلام اصل و ریشه داشته باشد هرچند نعا تازه باشد بدعت نیست.

ائمه ی مکه و مدینه قبل از خطبه غالبا این حدیث را می خوانند: ایاکم و الامور المستحدثه کل مستحدثه بدعه و کل بدعه ضلاله و کل ضلاله فی النار.

آنها با این کار می خواهند به شیعیان طعنه بزنند که نباید مقابل ضریح ایستاد، سلام کرد و مانند آن.

ما می گوییم: بدعت دخالت در دین است یعنی باید به دین منتسب باشد و الا نوع نوآوری اگر به دین منتسب نباشد بدعت نیست ثانیا آن هم دخالتی که اصلی در مورد آن به شکل خاص یا عام در دین نباشد.

نکته ی دیگر این است که در شرح لمعه آمده است که بدعت بر دو گونه است بدعه حسنه و بدعه سیئه.

یلاحظ علیه: این اشتباه است و بدعت اصطلاحی همیشه بد است. بله بدعت لغوی گاه خوب است و گاه بد.

نکته ی آخر این است که خلیفه ی ثانی از اینکه نماز تراویح فرادی خوانده می شود خوشش نمی آمد یک روز دید که ابیّ بن کعب با جمعی نماز تراویح می خواند و گفت این بدعت خوبی است.

ما می گوییم: این بدعت سیئه است و نباید آن را در دین وارد کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ حجیت ظواهر می رویم.

حجیت ظواهر ۹۲/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت ظواهر

الکلام فی حجیه الظواهر:

گفتیم اصل اولی این است که ظن، حجّت نمی باشد و اصولاـ غیر از قطع چیزی حجّت نیست. ما این اصل را از طریق ادله ی اربعه ثابت کردیم و گفتیم اگر بدون یقین چیزی را به خداوند نسبت دهیم این کار بدعت و حرام است.

با این حال مشخص است که هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص زده شده است.

اولین چیزی که از تحت این اصل بیرون آمده است ظواهر کلمات متکلم است.

اگر ظواهر مفید ظن باشد، استثناء در: (الاصل عدم حجیه الظن الا الظواهر) متصل است

ولی اگر مبنای ما را انتخاب کنید که فردا آن را مطرح می کنیم و آن اینکه ظواهر جزء ظنون نیست بلکه جزء یقین است، استثناء مزبور منقطع می شود.

اصولی ها تقریبا متفق اند که ظواهر جزء ظنون است.

به هر حال مطابق مبنای قوم پیش می رویم که قائلند ظواهر جزء ظنون است و می گوییم: اگر ظاهر کلام کسی حجّت است او باید سه مقدمه را پشت سر بگذارد:

المقدمه الاولی: این خود مرکب از سه امر است.

الامر الاول: اصل الصدور.

یعنی رسول خدا (ص) آن را بیان کرده است و انتساب آن به شارع و متکلم ثابت شود و الا اگر کسی خبری را به دروغ به شارع نسبت دهد واضح است که ظهور آن حجّت نیست.

ص: ۱۶۷

الامر الثانی: ثبوت الظهور

یعنی عبارت مجمل نباشد. ظهور عبارت با قواعد عربی و صرف و نحو، تبادر، صحت حمل و عدم صحت سلب و مانند آن

ثابت می شود. اگر شاعری شعری را گفته باشد و بخواهیم مطلب را به او نسبت دهیم اولا باید بدانیم که او آن شعر را گفته است یا نه (اصل الصدور) دوم اینکه معانی کلمات او را بدانیم و بعد بگوییم نظر او در شعر فلان چیز بوده است.

الامر الثالث: جهه الصدور

انسان که سخن می گوید باید بدانیم در مقام افاده و تفهیم چیزی است و الا اگر کسی در مقام شوخی باشد و یا می خواهد تمرین زبان عربی کند و کلماتی را تکرار کند، اینها بی فایده است و ظهور ساز نیست. هکذا اگر در مقام تقیه است و واقع را نمی گوید.

المقدمه الثانیه: ما الفرق بین الظاهر و النص

فرق این دو چیست که می گویند ظاهر مفید ظن است و نص مفید قطع می باشد؟

ظاهر چیزی است که قابل تأویل است به گونه ای که اگر تأویل کنیم نمی گویند متناقض سخن گفتیم بلکه می گویند بر خلاف ظاهر عمل کردی. مثلاً کسی گفت: اکرم العلماء و بعد گفت که عالم همسایه را اکرام نکن. این استثناء در ظاهر موجب تناقض نیست بلکه فرد خلاف ظاهر مرتکب شده است

اما نص آن است که اگر تأویل در آن راه یابد موجب تناقض است و کلام منصوص قابل تأویل نیست. مانند: قل هو الله احد. اگر کسی مانند مسیحیان بگوید که خداوند سه تا هست مخالف آن است.

ص: ۱۶۸

المقدمه الثالثه: این مقدمه مهم است و به سبب همین مقدمه است که گفته اند ظواهر جزء ظنون اند.

هنگامی که متکلم کلامی را می گوید مثلا می گوید: زید قائم در آن چند احتمال وجود دارد:

احتمال می دهیم او لفظ را در معنا (ما وضع له) به کار نبرده است. مثلا لفظ اسحاق را به کار برده تا سینه اش صاف شود. احتمال می دهیم او لفظ را در ما وضع له به کار برده است اما قرینه نیاورده است. مثلا گفته است: رایت اسدا و مرادش شجاع بوده است ولی نگفته است فی الحمام. احتمال می دهیم در کلامش هاذل بوده و شوخی می کرده است و اینکه گفته است: رایت اسدا فی الحمام قصد شوخی داشته است. احتمال می دهیم جمله ی مزبور را برای تمرین گفته است مثلاـ در مقام فراگیری زبان بوده است. احتمال می دهیم عام گفته باشد و خاص را اراده کرده باشد. احتمال می دهیم مطلق گفته است و مقید را اراده کرده است. احتمال می دهیم بر قرائن حالیه ای که در لفظ نیست اعتماد کرده است. مثلاـ رسول خدا (ص) فرموده است: التراب احد الطهورین و ممکن است صرفا تراب مدینه را اراده کرده باشد و به قرینه ی حالیه ای اعتماد کرده باشد. این هفت مورد موجب می شود که نتوانیم مطمئن باشیم مراد قطعی متکلم چیست و بر این اساس که ظواهر ظنی می شوند. بر این اساس ظواهر قرآن و روایات همه ظنیه هستند.

بعد علماء این هفت احتمال را با اصول عقلائیه از بین بردند و منتفی دانستند زیرا :

اصل در عاقل این است که وقتی تکلم می کند لفظ را در معنای ما وضع له استعمال کند و الا اینکه بی هدف کلامی را بگوید کار عاقلانه ای نیست که بین مردم رایج باشد.

هکذا عقلاء اگر لفظ را در معنای مجازی به کار بردند قرینه می آورند.

عقلاء هنگام شوخی کردن از قرینه استفاده می کنند.

عقلاء هنگام تمرین برای یادگیری زبان نزد خود تمرین می کنند نه در جلوی مردم.

هکذا عقلاء اگر عام و یا مطلق بگویند و خاص و مقید اراده کننده قرینه می آورند و الا اصل عدم تخصیص و تقیید است.

هکذا عقلاء اگر بر اساس قرائن حالیه تکلم کنند این کار بر خلاف ظاهر است و ظاهر این است که از چنین قرائنی در کلام استفاده نکرده باشند.

البته گاه متکلم از قرائن حالیه استفاده می کند کما اینکه در مطول آمده است که کسی به سفر می رود که به او می گویند: راشدا مهدیا که قرینه ی حالیه که همان آماده بودن او بر سفر است دلالت دارد که معنای عبارت فوق چنین است: اذهب راشدا مهدیا.

اصول عقلائیه هم مفید ظن است و موجب قطع نمی شود.

به هر حال عقلاء برای ظواهر ارزش قائلند و اگر کسی در دادگاه علیه خود شهادت دهد و بگوید به فلانی ده درهم بدهکارم همه آن را حجّت می دانند.

ص: ۱۷۰

نقول: یمکن ان یقال: ظواهر جزء ظنون نیست بلکه جزء قطعیات است

ما قائل هستیم که ظواهر جزء ظنون نیست و اگر جزء ظنون باشد تالی فاسد های متعددی بر آن بار می شود که بعدا به آنها اشاره می کنیم از جمله این است که ظواهر قرآن جزء ظنون می شود.

بیان این مطلب که ظواهر جزء قطعیات است تابع چند مقدمه است:

المقدمه الاولی: متکلم دو نوع اراده دارد: اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه

مثلا در عام و خاص گفته شده است که متکلم می گوید: اکرم کل عالم و در همان حال اراده کرده بود که عالم فاسق اکرام نشود ولی این مخصص را شش ماه بعد گفت است در این حال می گویند: اراده ی استعمالیه به اکرام تمام علماء تعلق گرفت ولی اراده ی جدیه که شش ماه بعد معلوم شد این است که عالمی که فاسق نیست فقط اکرام شود.

گاه این دو اراده با هم یکی است مانند اکرم زیدا ولی در عام و خاص و مطلق و مقید چنین نیست و اراده ی استعمالیه به کل تعلق گرفته است و اراده ی جدیه به خاص.

المقدمه الثانیه: تنها مسئولیتی که بر عهده ی ظواهر است این است که معنا را در ذهن مخاطب ایجاد کند. ظاهر همین کار را انجام داد و معنا را ایجاد کرد. دیگر چیزی باقی نمانده است و ظاهر با این کار قطعا مسئولیت خود را انجام داده است.

آن هفت احتمال فوق دیگر جزء مسئولیت های ظواهر نیست. هفت احتمال فوق همان طور که در ظواهر است در نصوص هم وجود دارد. دیگران تصور کرده اند که ظواهر هم باید معنا را در ذهن مخاطب ایجاد کند و هم آن هفت احتمال را برطرف کند و حال آنکه بر طرف کردن آن احتمال ها جزء رسالت و نقش ظواهر نیست.

ص: ۱۷۱

بنا بر این ظواهر و نصوص در محدوده ی اراده ی استعمالیه عین هم هستند و هر دو قطعیه می باشند.

بر این اساس وقتی دو نفر با هم سخن می گویند کلامشان مفید قطع است. من که سخن می گویم کلامم قطعی است و کسی نمی گوید که سخنان من از ظنون است. دنیا همه بر اساس همین مکالمات اداره می شود. مثلا وقتی فروشنده می گوید مبلغ فلان متاع هزار تومان است کسی شک نمی کند غیر از این چیز دیگری مراد او بوده باشد.

قطعی بودن حجیت ظواهر ۹۲/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطعی بودن حجیت ظواهر

سخن در مورد ظواهر است که آیا مفید ظن است یا قطع. سخن ما در مورد ظواهر است و کاری با ظواهر قرآن نداریم.

گفتیم نوع علماء قائلند که دلالت ظواهر ظنی است بر این اساس می گویند: وقتی گفته می شود: الاصل عدم حجیه الظنون الا الظواهر این استثناء متصل است.

گفته اند که در کلام متکلم هفت احتمال هست که این احتمال ها موجب می شود قطع به کلام متکلم حاصل نشود. هرچند این احتمالات با اصل عقلائیه مرتفع است.

همچنین گفتیم: فرق بین نص و ظاهر آن است که دلالت در ظاهر تام است ولی با این حال قابل تأویل هم می باشد و اگر کسی خلاف ظاهر عمل کند می گویند او خلاف ظهور عمل کرده است ولی او را مؤاخذه نمی کنند. ولی نص چیزی است که قابلیت تأویل ندارد.

گاه در تعریف ظاهر می گویند: ظاهر چیزی است که در آن احتمال خلاف راه داشته باشد. این تعریف صحیح نیست زیرا اگر چنین باشد به آن مجمل می گویند نه ظاهر.

ص: ۱۷۲

ما می پرسیم: وقتی متکلم سخن می گوید در همان حال احتمال خلاف می دهیم یا بعد از آن؟

اگر در همان حال احتمال خلاف دهیم این موجب می شود که دیگر ظهوری برای آن منعقد نشده باشد و اگر بعد از اتمام کلام متکلم احتمال خلاف دهیم می گوییم: عقلاء به همانی که در مقام سماع شنیدند عمل می کنند و به احتمال خلاف در بعد اهمیت نمی دهند و سبک عقلاء چنین نیست که بعد روی کلام متکلم فکر کنند و به احتمالات دیگر اهمیت دهند. با این حال، در نص این احتمال خلاف هم وجود ندارد.

خلاصه اینکه دلالت ظاهر و نص هر دو تام است با این فرق که در نص قابلیت تصرف و تأویل نیست ولی در ظاهر هست.

نکته ی دیگر این است که متکلم دو اراده دارد: استعمالیه و جدیه. این دو اراده گاه تماما از هم جدا می شوند و آن جایی است که متکلم در مقام شوخی بگوید: اکرم زیدا.

گاه هر دو اراده هست مانند جایی که لفظ عامی را استعمال کند و بعد آن را تخصیص بزند. مثلا بگوید: اکرم العلماء الا الفساق که در عالم عادل هم اراده ی استعمالیه هست و هم جدیه ولی در فساق اراده ی استعمالیه هست ولی اراده ی جدیه وجود ندارد.

اذا علمت هذا فاعلم: تنها مسئولیتی که بر عهده ی ظواهر است این است که معانی استعمالیه را در ذهن مخاطب ایجاد کند. ظاهر همین کار را انجام می دهد و معنا را ایجاد کرد.

ص: ۱۷۳

آن هفت احتمال فوق دیگر جزء مسئولیت های ظواهر نیست. بلکه وظیفه ی اصول عقلائیه است که آنها را حل کند نه وظیفه ی ظهور.

بنا بر این دلالت ظواهر بر مراد استعمالیه دلالت قطعیه است.

اگر این این موارد موجب شود که دلالت ظواهر ظنیه شود باید بگوییم که دلالت نصوص هم ظنیه است چون هفت احتمال فوق در نصوص هم وجود دارد.

بر این اساس استثناء در این عبارت که می گوییم: الاصل عدم حجیه الظنون الا الظواهر، استثناء منقطع است.

تا به حال گفتیم دلالت ظواهر در دلالت استعمالیه قطعیه است اکنون بالاتر رفته می گوییم: دلالت ظواهر بر مراد جدیه هم قطعیه است.

حل این مطلب را به وجدان واگذار می کنیم و آن اینکه در دنیا وقتی دو نفر با هم سخن می گویند کلامشان مفید قطع است. کسی که با دیگری تکلم می کند و رئیسی که به زیردستش چیزی می گوید کسی شک نمی کند که مراد او چیست و همه می گویند مراد جدی او همان بوده است و کسی نمی گوید که مراد استعمالیه او قطعی بوده است ولی مراد جدی او ظنی بوده است.

ان قلت: چگونه می توان گفت دلالت الفاظ بر مراد جدی نیز قطعیه است و حال آنکه هفت احتمال فوق کماکان وجود دارد؟ (احتمالات فوق در اراده ی استعمالیه خلل ایجاد نمی کند ولی در مراد جدی ایجاد مشکل می کند. زیرا اراده ی استعمالیه فقط بر این است که معنا را در ذهن مخاطب ایجاد کند چه این احتمالات باشد یا نباشد ولی دیگر نمی توان گفت که مراد جدی متکلم هم همان بوده است که گفته است. زیرا این احتمالا جلو آن را می گیرد.)

قلت: نوع مردم از احتمالات فوق غافل هستند مردم وقتی کلام را از متکلم می شوند به هر آنچه می گوید عمل می کنند و احتمالات فوق در ذهن نوع مردم وجود ندارد. زندگی مردم با همین الفاظی که به هم می گویند اراده می شود و کسی در مفاد کلام کسی شک نمی کند.

بر این اساس ما قائل هستیم که دلالت الفاظ بر معانی قطعیه است.

البته در شریعت و محیط قانون گذاری یک استثناء وجود دارد و آن اینکه گاه عام و مطلق ابتدا مطرح می شود و بعد خاص و مقید گفته می شود بر این اساس وقتی در این محیط، عام و مطلق به کار برده شود نمی توان جزم پیدا کرد که مراد جدی مولی هم همان باشد. این حالت در مکالمات عادی مردم غالبا وجود ندارد.

البته جواز این کار به سبب وجود یک قرینه ی متصله است که همان وجود مقام تشریع می باشد.

ثم اینکه علماء می گویند دلالت الفاظ بر مراد قطعی نیست ظاهرا مرادشان اراده ی جدیه است نه استعمالیه به هر حال اگر ادعای ایشان صحیح باشد تالی فاسد مهم آن این است که دلالت قرآن ظنیه می شود و در نتیجه اعجاز قرآن هم ظنیه می شود چون قرآن می گوید اگر انس و جن جمع شوند مثل آن را بیاورند نمی توانند حتی اگر یکدیگر را کمک کنند.

من برای اینکه متوجه شوم قرآن مافوق کلام بشر است باید سه مقدمه با پشت سر بگذارم: اول اینکه در خود معانی قرآن تفکر کنم دوم اینکه در کتب بشر که حاوی کلام بشر است تفکر کنم و بعد در مرحله ی سوم متوجه فرق شوم و ببینم کلام قرآن ما فوق کلام بشر است.

اعجاز قرآن تنها با الفاظ زیبای آن نیست بلکه با الفاظی است که با معانی همراه است. بنا بر این اگر دریافت من از قرآن ظنی باشد یکی از مقدمات فوق ظنیه می شود و نتیجه هم تابع اخص مقدمات است در نتیجه اعجاز قرآن ظنی می شود.

ان قلت: بعضی از آیات قرآن که نص است معجزه است نه همه ی الفاظ قرآن بنا بر این همه ی آیات معجزه نیست بلکه بعضی از آنها معجزه است.

قلت: ظاهر این است که کل قرآن معجزه است کما اینکه خداوند می فرماید: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً (۱)

[۱]در جای دیگر می فرماید: أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ (۲)

و در جای دیگر می فرماید: یک آیه از این آیات را بیاورید. بنا بر این هر آیه از آیات آن معجزه است.

بر این اساس پدر خالد بن مغیره نزد رسول خدا (ص) رفت و گفت از سحرت برای من بخوان. حضرت آیاتی از قرآن را خواند. او تحت تأثیر قرار گرفت و نزد قریش آمد. ابوجهل گفت: عمّی چه شد. او گفت: قَدْ سَمِعْتُ مِنْ مُحَمَّدٍ ص آنِفاً كَلَاماً مَا هُوَ مِنْ كَلَامِ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ إِنَّ لَهُ لَحَلَاوَةً وَ إِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً وَ إِنَّ أَعْلَاهُ لَمُثْمِرٌ وَ إِنَّ أَسْفَلَهُ لَمُغْدِقٌ وَ إِنَّهُ لَيَعْلُو وَ لَا يُعْلَى. (۳)

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۸۸.

۲- هود/سوره۱۱، آیه۱۳.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۹، ص۱۶۷، ط بیروت.

او نگفت دلالت الفاظ بر معانی ظنی بوده است. بلکه قطع پیدا کرد و قرآن در او تأثیر گذاشت.

تم الکلام فی مطلق الظواهر و ان شاء الله در جلسه ی بعد وارد ظواهر قرآن می شویم.

بحث اخلاقی:

قال امیر المومنین علیه السلام: لَیْسَ مِنْ أَخْلَاقِ الْمُؤْمِنِ الْمَلَقُ وَ لَا الْحَسَدُ إِلَّا فِی طَلَبِ الْعِلْمِ (۱)

مؤمن از دو اخلاق زشت پیراسته است یکی اینکه تملق نمی کند و انسان کسی را به چیزی که در او نیست ستایش نمی کند. غالبا انسان هایی که شخصیتشان کم است نسبت به دیگران تملق می کنند. شاعران بر همین اساس سلاطین و وزراء را ستایش می کردند و به چاپلوسی روی می آوردند. اگر کسی می خواهد دیگری را بستاید مطابق واقع بستاید نه کمتر که توهین باشد و نه بیشتر که تملق شود.

دیگر اینکه مؤمن حسود نیست اگر کسی را ببیند که به مقامی رسیده است سعی می کند خودش به آن مقام برسد. انسان مؤمن به خداوند تکیه می کند. فرد حسود هم نمی تواند چیزی را تغییر دهد و هم خودش را نابود می کند.

کسی طول عمر داشت و از او علت آن را پرسیدند گفت برای اینکه من در طول عمرم بدخواه کسی نبودم. بد خواهی زندگی انسان را تباه می کند و او همواره به فکر دیگران و حسد خوردن است و به جایی نمی رسد.

بعد امام علیه السلام اضافه می کند: در طلب علم تملق و حسد اشکال ندارد به این معنا که اگر کسی می خواهد از کسی درس یاد بگیرد مانعی ندارد دست استاد را ببوسد، به او احترام کند و کفشش را جمع کند و یک سری از این قبیل کارها را انجام دهد تا او راضی به تدریس شود.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۵، ص۴۴، ط بیروت.

همچنین حسد در علم به معنای غبطه است یعنی وقتی می بیند دیگری از او بالاتر رفته است در او هم جوششی ایجاد می شود تا خود را به همان مقام برساند.

در این ایام که ایام محرم است باید مراقب مقامات اهل بیت باشیم و مردم را به ایشان نزدیک کنیم. دشمن مقامات اهل بیت را نشانه گرفته است و ما برای حفظ خود و نظام خود باید اهل بیت را بالا ببریم. باید ضرر تکفیری ها و وهابی ها را به مردم گوشزد کنیم.

حجیت ظواهر قرآن ۹۲/۰۸/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیت ظواهر قرآن (۱)

گفتیم ظواهر قطعی الدلاله می باشند. با این حال مشهور قائل شده اند که ظواهر ظنی الدلاله می باشد ولی در عین حال حجّت می باشد. در میان مشهور گروهی از اخباری ها معتقدند ظواهر هرچند حجّت هستند ولی ظواهر قرآن حجّت نمی باشد مگر اینکه معصوم قرآن را تفسیر کند در آن موقع تفسیر معصوم حجّت است نه ظاهر قرآن.

اکنون این نظریه را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

ابتدا باید محل نزاع را روشن می کنیم. به نظر ما در قرآن اگر عام و یا مطلقی وجود دار باید ابتدا از مخصص و مقید فحص کنیم هکذا قرائن متصله و قرائن حالیه آیات را وارسی کنیم. وقتی تمام اینها را بررسی کردیم می گوییم ظواهر قرآن حجّت است و دیگر نیازی به ورود تفسیر از ناحیه ی معصوم نیست. البته اگر تفسیری از ناحیه ی معصوم برسد آن هم حجّت می باشد فنقول:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۱.

یدل علی حجیه ظواهر القرآن امور:

الامر الاول: حدیث الثقلین.

ثِقل در لغت به معنای سنگینی است ولی ثَقَل به معنای شیء گرانبها است و بنا بر این حدیث ثقلین به معنای حدیثی است که مربوط به دو شیء گرانبها می باشد.

این حدیث متواتر است. آیت الله بروجردی در ابتدای جلد اول کتاب جامع احادیث الشیعه اسناد این روایت را مفصلا آورده است.

بر اساس این حدیث، هم کتاب حجّت است و هم عترت. اگر مطابق قول اخباری ها عمل کنیم حجّت فقط یک چیز است که همان قول معصوم می باشد. عترت همان سنت پیامبر اکرم (ص) است زیرا هرآنچه عترتی می گوید ریشه اش به سخنان پیامبر اکرم (ص) بر می گردد.

میر حامد حسین در کتاب خود به نام عبقات الانوار در شش جلد اسانید این حدیث را ذکر کرده است. کمتر حدیثی است که از نظر تواتر به پای این حدیث برسد و شاید بعد از حدیث غدیر، حدیث مزبور از متواترترین احادیث باشد.

الامر الثانی: الروایات التعلیمیه (۱)

ائمه با یک رشته از آیات بر احکام شرعیه استدلال کرده اند و در استدلال در قالب تعلیم و نشان دادن راه سخن گفته اند. به این معنا که اصحابِ آنها هم همین روش را اتخاذ کنند.

اگر آیات، حجّت نبود حضرت نمی بایست استدلال به آیات را به عنوان تعلیم به دیگران یاد دهد.

به مواردی از این روایات اشاره می کنیم. البته شیخ در رسائل بخشی از این روایات را نقل کرده است.

ص: ۱۷۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۲.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع أَ لَا تُخْبِرُنِی مِنْ أَیْنَ عَلِمْتَ وَ قُلْتَ إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ وَ بَعْضِ الرِّجْلَیْنِ وَ ذَکَرَ الْحَدِیثَ إِلَی أَنْ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع ثُمَّ فَصَّلَ بَیْنَ الْکَلَامِ فَقَالَ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ فَعَرَفْنَا حِینَ قَالَ بِرُؤُسِکُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَکَانِ الْبَاء. (۱)

زراه در این روایت از امام علیه السلام نمی خواهد که تعبدا حکم وجوب مسح بعض سر را بیان کند بلکه وجه آن را می پرسد و امام علیه السلام هم او را به ظاهر قرآن ارجاع می دهد و می فرماید: در (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ) باء برای تبعیض است.

البته بعضی از مفسرین عرب باء را به معنای الصاق می گیرند مانند مررت بزید. این تفسیر اشتباه است زیرا مررت لازم است ولی (امسحوا) متعدی می باشد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَی مَوْلَی آلِ سَامٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفُرِی فَجَعَلْتُ عَلَی إِصْبَعِی مَرَارَةً فَکَیْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ یُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ امْسَحْ عَلَیْهِ (۲)

(مَراره) کیسه ی صفرا است که به کبد متصل است و کبد زردآبه را به کیسه ی صفرا منتقل می کند. این عضو را از حیوانات می گرفتند و روی زخم می گذاشتند. راوی سؤال می کند زمین خوردم و ناخنم افتاد و بر آن مراره گذاشتم آیا موقع وضو آن را در بیاورم؟ امام علیه السلام در جواب، او را به آیه ی قرآن ارجاع می دهد و می فرماید: مطابق آیه ی قرآن، در دین حرج نیست و روی همان می توانی مسح کنی.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۳۶۴، ابواب تیمم، باب۱۳، ح۱، شماره۳۸۷۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۴، ابواب وضوء، باب۳۹، ح۵، شماره۱۲۳۱، ط آل البیت.

شیخ انصاری (۱) در رسائل مفصلا این نکته را بحث می کند که چگونه امام علیه السلام از آیه ی نفی حرج مسح بر مراره را استنباط می کند. (۲) (۳)

شیخ می فرماید: مسح مرکب از دو چیز است و آن اینکه بشره ی ماسح با بشره ی ممسوح ملاقات کند. این بخش وقتی حرجی می شود مرتفع می گردد ولی مسح بر چیزی که روی بشره (۴) (۵) است حرجی نیست و به قوت خود باقی می ماند.

عَنْ زُرَارَهَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمَا قَالَا قُلْنَا لِأَبِی جَعْفَرٍ ع مَا تَقُولُ فِی الصَّلَاهِ فِی السَّفَرِ کَیْفَ هِیَ وَ کَمْ هِیَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاهِ فَصَارَ التَّقْصِیرُ فِی السَّفَرِ وَاجِباً کَوُجُوبِ التَّمَامِ فِی الْحَضَرِ قَالَا قُلْنَا لَهُ إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ وَ لَمْ یَقُلِ افْعَلُوا فَکَیْفَ أَوْجَبَ ذَلِکَ فَقَالَ ع أَ وَ لَیْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما أَ لَا تَرَوْنَ أَنَّ الطَّوَافَ بِهِمَا وَاجِبٌ مَفْرُوضٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ذَکَرَهُ فِی کِتَابِهِ وَ صَنَعَهُ نَبِیُّهُ وَ کَذَلِکَ التَّقْصِیرُ فِی السَّفَرِ شَیْ ءٌ صَنَعَهُ النَّبِیُّ ص وَ ذَکَرَهُ اللَّهُ فِی کِتَابِهِ الْحَدِیثَ (۶)

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۴۰۸.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۱۴۷.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۴۰۹.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۱۴۷.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۴۰۹.

۶- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۵۱۷،ابواب القصر فی السفر فرض، باب۲۲، ح۲، شماره۱۱۳۲۷، ط آل البیت.

راوی در این روایت به امام عرض می کند قصر نماز در سفر امری است الزامی و حال آنکه از ظاهر قرآن الزام استفاده نمی شود. زیرا از عبارت (فلیس علیکم جناح (۱) [۱۱]) استفاده می شود که اشکال ندارد اگر از نماز بکاهید.

امام علیه السلام او را به آیه ی سعی بین صفا و مره ارجاع می دهد که در آن هم از عبارت (فلا جناح) استفاده شده است ولی حکم در آن به اجماع همه ی مسلمانان الزامی است.

جواب امام علیه السلام جواب نقضی است و این جواب به تنهایی کافی نیست زیرا همان اشکال در سعی هم وارد می شود و راوی می توانست بپرسد آن هم باید رخصت باشد چرا واجب است.

حل این مطلب از سایر روایات و ذیل روایت فوق استفاده می شود.

رسول خدا (ص) در سال ششم اعلان عمومی کرد که در ماه ذی قعده به عمره برود. حدود هزار نفر تصمیم گرفتند با رسول خدا (ص) به عمره برسند. هنگامی که به حدیبیه رسیدند قریش جلوی آنها را گرفت و اجازه ی ورود به حرم را به ایشان نداد. (حدیبیه در اول حرم است.) بعد قراردادی امضاء کردند که رسول خدا (ص) به مدینه بر گردد و سال بعد همان موقع برای عمره اقدام کند. رسول خدا (ص) از احرام در آمد و کسانی که گوسفند همراشان بود به دستور رسول خدا (ص) ذبح کردند و سایرین هم هم از احرام در آمدند و به مدینه برگشتند.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۰۱.

سال بعد که سال هفتم بود احرام بستند و وارد مکه شدند و قرار بود سه روز بیشتر نمانند. رسول خدا (ص) شرط کرده بود که برای سعی، باید بت ها از آن مکان برداشته شود و قریش هم این کار را کردند. مشرکین بعد از سه روز به ایشان گفتند که باید مکه را ترک کنند. بعد از اتمام سه روز دوباره بت ها را وارد مسعی آوردند و نصب کردند. در این حال یکی از مسلمانان سعیش به تأخیر افتاده بود و هنگام سعی با وجود بت ها مواجه شد. رسول خدا (ص) فرمود اشکال ندارد و سعی را انجام دهد. در آن حال آیه ی فوق نازل شد: إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَهَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما. (1)

بنا بر این این آیه از قبیل امر در محل توهم حذر است یعنی نترس، حرمتی در کار نیست و سعی تو صحیح است. بنا بر این آیه ی فوق دلیل بر رخصت نیست. بله اگر در مقام توهم حذر نبود ظهور در رخصت داشت ولی چون در مقام توهم حذر است دلیل نمی شود که اصل سعی مستحب است زیرا امر در مقام توهم حذر دلالت بر استحباب ندارد بلکه صرفا دلالت بر رفع حذر و حرمت دارد. بنا بر این اصل سعی که آیا واجب است یا مستحب از آیه ی فوق استفاده نمی شود.

آیه ی سفر هم همین است زیرا مسلمانان تصور می کردند که نباید از نماز کم کرد. آیه ی فوق نازل شد و فرمود: این تخفیف که نماز را باید قصر کرد نوعی رأفت و رحمت از جانب خداوند است و خداوند می خواهد تسهیلاتی بر مسافر قائل شود. بنا بر این این آیه هم از قبیل امر در مقام توهم حذر است که دلالت بر استحباب یا وجوب ندارد. حکم اصل مسأله در جای دیگر بیان شده و آیه ی فوق صرفا برای رفع اشکالی است که در ذهن مخاطب آمده است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۵۸.

مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَا قُلْنَا لِأَبِی جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ صَلَّی فِی السَّفَرِ أَرْبَعاً أَ یُعِیدُ أَمْ لَا قَالَ إِنْ کَانَ قُرِئَتْ عَلَیْهِ آیَهُ التَّقْصِیرِ وَ فُسِّرَتْ لَهُ فَصَلَّی أَرْبَعاً أَعَادَ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ قُرِئَتْ عَلَیْهِ وَ لَمْ یَعْلَمْهَا فَلَا إِعَادَهَ عَلَیْهِ (۱)

راوی سؤال می کند که فردی مسافر بوده و مسأله را نمی دانست و همه ی نمازها را در سفر کامل خوانده است. امام علیه السلام می فرماید: اگر آیه ی تقصیر و تفسیر و معنای آن برای او خوانده شده بود او باید نماز را اعاده کند چون ناسی است ولی اگر جاهل به مسأله بوده است نمازش صحیح است.

دلیل اینکه امام علیه السلام می فرماید: آیه ی فوق برای او علاوه بر خوانده شدن باید تفسیر هم شده باشد برای این است که بداند عدم جناح در آیه ی فوق به معنای رفع حذر است و به این معنا است که باید نماز را قصر کند.

اگر قرآن حجّت نبود چرا امام علیه السلام می فرماید: اگر آیه ی فوق و تفسیرش برای او خوانده شده باشد باید نماز را اعاده کند. این نشان می دهد ظاهر قرآن حجّت است.

ائمه ی اهل بیت در روایات به نوعی از قرآن استفاده کرده اند که فقهاء ما غالبا از آن راه غافل هستند.

ص: ۱۸۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۵۰۶، ابواب ، صلاه المسافر، باب۱۷، ح۴، شماره ۱۱۳۰۰، ط آل البیت.

مثلا در زمان متوکل (۱) در بغداد یک نصرانی که ذمی بود با زن مسلمانی ارتباط جنسی برقرار کرد. ذمی با انجام این کار که قانون ذمه را زیر پا گذاشته بود می بایست کشته شود. او را به سامرا آوردند و فقهاء حکم به قتل او کردند. او قبل از اجرای حکم شهادتین را صادر کرد. فقهاء گفتند که بر اساس قانون الاسلام یَجُبّ ما قبله و او با اسلام از گذشته ی خود منفک شده است و هر چه کرده است از بین رفته است.

بین آنها اختلاف ایجاد شد و متوکل نامه ای به امام هادی علیه السلام نوشت امام علیه السلام حکم کرد باید او را بزنید تا بمیرد.

فقهاء دوباره به امام علیه السلام نامه نوشتند و دلیل آن را پرسیدند. (۲) امام علیه السلام آنها را به آیات سوره ی غافر (۳) ارجاع داد:

وعنه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رِزْقِ اللَّهِ قَالَ قُدِّمَ إِلَی الْمُتَوَکِّلِ رَجُلٌ نَصْرَانِیٌّ فَجَرَ بِامْرَأَهٍ مُسْلِمَهٍ وَ أَرَادَ أَنْ یُقِیمَ عَلَیْهِ الْحَدَّ فَأَسْلَمَ فَقَالَ یَحْیَی بْنُ أَکْثَمَ قَدْ هَدَمَ إِیمَانُهُ شِرْکَهُ وَ فِعْلَهُ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ یُضْرَبُ ثَلَاثَهَ حُدُودٍ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ یُفْعَلُ بِهِ کَذَا وَ کَذَا فَأَمَرَ الْمُتَوَکِّلُ بِالْکِتَابِ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع وَ سُؤَالِهِ عَنْ ذَلِکَ فَلَمَّا قَدِمَ الْکِتَابَ کَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ ع یُضْرَبُ حَتَّی یَمُوتَ فَأَنْکَرَ یَحْیَی بْنُ أَکْثَمَ وَ أَنْکَرَ فُقَهَاءُ الْعَسْکَرِ ذَلِکَ وَ قَالُوا یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ سَلْهُ عَنْ هَذَا فَإِنَّهُ شَیْ ءٌ لَمْ یَنْطِقْ بِهِ کِتَابٌ وَ لَمْ تَجِئْ بِهِ السُّنَّهُ فَکَتَبَ أَنَّ فُقَهَاءَ الْمُسْلِمِینَ قَدْ أَنْکَرُوا هَذَا وَ قَالُوا لَمْ تَجِئْ بِهِ سُنَّهٌ وَ لَمْ یَنْطِقْ بِهِ کِتَابٌ فَبَیِّنْ لَنَا بِمَا أَوْجَبْتَ عَلَیْهِ الضَّرْبَ حَتَّی یَمُوتَ فَکَتَبَ ع بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَ کَفَرْنا بِما کُنَّا بِهِ مُشْرِکِینَ فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إِیمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فِی عِبادِهِ وَ خَسِرَ هُنالِکَ الْکافِرُونَ قَالَ فَأَمَرَ بِهِ الْمُتَوَکِّلُ فَضُرِبَ حَتَّی مَاتَ (۴)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۵.

۳- غافر/سوره ۴۰، آیه۸۴.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۸، ص۱۴۱، ابواب حد الزنا، باب۳۶، ح۲، شماره ۳۴۴۲۰، ط آل البیت.

ما همه سوره ی غافر را خواندیم ولی به حکم فوق ملتفت نبودیم که از آیات فوق این حکم هم استفاده می شود که فقط ایمان اختیاری موجب این می شود که اعمال قبل که در زمان کفر بوده است از بین برود.

حجیت ظواهر قرآن ۹۲/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیت ظواهر قرآن (۱) (عرضه شروط بر قرآن (۲))

بحث در حجیت ظواهر قرآن است. از نظر ما این بحث جزء واضحات است زیرا مسلمانان در طول چهارده قرنی که قرآن نازل شده است به کتاب الله عمل کرده و می کنند. با این حال چون اخباری ها در ظاهر قرآن شبهه ایجاد کرده اند این مباحث را مطرح می کنیم.

در حجیت کتاب الله به دلائلی اشاره کردیم. از جمله آن دلائل حدیث ثقلین است که آن را بحث کردیم. اکنون به سراغ ما بقی ادله می رویم.

در باب شروط (مثلا کسی در بیع و یا نکاح شرطی را وارد می کند.) در وسائل بابی در ابواب خیارات وجود دارد. در آن کسی از امام علیه السلام سؤال می کند که فردی ازدواج می کند و همسرش شرط می کند حق ندارد زن دیگری بگیرد. امام علیه السلام می فرماید: این شرط خلاف قرآن است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ وَ سِنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَضَى عَلِيٌّ ع فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَ شَرَطَ لَهَا إِنْ هُوَ تَزَوَّجَ عَلَيْهَا امْرَأَةً أَوْ هَجَرَهَا أَوِ اتَّخَذَ عَلَيْهَا سُرِّيَّةً فَهِيَ طَالِقٌ فَقَضَى فِي ذَلِكَ أَنَّ شَرْطَ اللَّهِ قَبْلَ شَرْطِكُمْ فَإِنْ شَاءَ وَفَى لَهَا بِالشَّرْطِ وَ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَ اتَّخَذَ عَلَيْهَا وَ نَكَحَ عَلَيْهَا (۳)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۷.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۲، ص۳۶، ابواب مقدمات الطلاق، باب۱۳، ح۲، شماره۲۷۹۵۹، ط آل البیت.

در سایر روایات نیز گاهی ذکر شده است که هر شرطی که مخالف با کتاب الله باشد باطل است و در بعضی جاها از آن بالاتر رفته ذکر می کند که باید شروط، موافق کتاب الله باشد. (البته از نظر ما معنایش این است که شروط نباید مخالف با کتاب الله باشند و الا هر شرطی در قرآن موجود نیست تا بتوان همه ی شروط را با آن از نظر موافقت تطبیق کرد.)

به هر حال اگر ظاهر قرآن حجّت نبود این عرضه کردن بر کتاب بی معنا بود. بنا بر این قرآن مستقلا حجّت است.

البته این بدان معنا نیست که ما در تفسیر آیات، مواردی که آیات قرآن مجمل و مبهم هستند به کلام اهل بیت مراجعه نکنیم. هکذا گاه بعضی از آیات مطلق و عام است و تخصیص و قید آنها در کلام ائمه وارد شده است. در این موارد باید به اقوال ائمه مراجعه کنیم ولی این بدان معنا نیست که اگر روایتی وجود نداشته باشد نتوانیم به ظاهر قرآن اخذ کنیم.

در روایت دیگر می خوانیم که فردی خدمت امام صادق علیه السلام می رسد و می گوید دختر حمران بن اعین شوهر کرده است و شروطی را وضع کرده است. امام علیه السلام می فرماید: دختر او مقامی نزد ما دارد (زیرا از خاندان زراه است) ولی کتاب الله بر قول او مقدم است.

همچنین در روایت دیگری می خوانیم که کسی ازدواج می کند و همسرش شرط می کند که حق طلاق با او باشد که امام علیه السلام می فرماید: این شرط باطل است زیرا بر خلاف سنت است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی امْرَأَةٍ نَكَحَهَا رَجُلٌ فَأَصْدَقَتْهُ الْمَرْأَةُ وَ شَرَطَتْ عَلَيْهِ أَنَّ بِيَدِهَا الْجِمَاعَ وَ الطَّلَاقَ فَقَالَ خَالَفَ السُّنَّةَ وَ وَلَّى الْحَقَّ مَنْ لَيْسَ أَهْلَهُ وَ قَضَى أَنَّ عَلَى الرَّجُلِ الصَّدَاقَ وَ أَنَّ بِيَدِهِ الْجِمَاعَ وَ الطَّلَاقَ وَ تِلْكَ السُّنَّةُ (۱)

بنا بر این شروط باید بر کتاب الله و سنت رسول خدا (ص) عرضه شود و این نشان می دهد که ظواهر این دو حجّت می باشد.

دلیل پنجم: روایاتی که در ابواب صفات قاضی آمده است و بیان می کند اگر دو خبر متعارض وارد شد باید آنها را بر کتاب الله عرضه کنیم و هر کدام که با کتاب الله مطابق است حجّت می باشد. (۲) روایات به این مضمون فراوان است و ما به عنوان نمونه به سه روایت اشاره می کنیم.

اگر کتاب الله مستقلا حجّت نبود عرضه ی دو خبر متعارض بر آن بی معنا بود.

عَنْهُ (علی بن ابراهیم) عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ (این دو از اهل سنت هستند ولی اصحاب به روایات این دو نفر عمل کرده اند) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً (هر حقی یک حقیقت و باطنی دارد که موجب می شود آن حق حفظ شود) وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ. (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۲، ص۹۸، ابواب مقدمات الطلاق، باب۴۲، ح۱، شماره۲۸۱۲۲، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۷.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۰، ابواب صفات قاضی، باب۹، ح۱۰، شماره۳۳۳۴۳، ط آل البیت.

این روایت به سبب نوفلی و سکونی موثقه است.

البته در این روایت سخنی از خبرین متعارضین نیست ولی شیخ حر عاملی آن را در این باب وارد کرده است زیرا اطلاق این روایت خبرین را شامل می شود.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ وَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّهُ حَضَرَ ابْنُ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ (راوی گاه ثقه هست و گاه نیست.) قَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِداً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص (البته این برای تأکید است و الا لازم نیست برای هر قولی، شاهدی در کتاب الله باشد. مراد این است که مخالف با کتاب الله و سنت نباشد.) وَ إِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ (۱)

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ. (۲)

این روایت هم مانند خبر قبلی یا از باب تأکید است زیرا در حجیت خبر واحد موافقت با قرآن شرط نیست یا به معنای عدم مخالفت است.

ص: ۱۸۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۰، ابواب صفات قاضی، باب۹، ح۱۱، شماره۳۳۳۴۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۰، ابواب صفات قاضی، باب۹، ح۱۲، شماره ۳۳۳۴۵، ط آل البیت.

این به سبب آن بوده است که در آن زمان افرادی جاعل حدیث بودند و موجب شدند روایات نادرست بسیاری در میان روایات ائمه وارد شود.

عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنْ یَحْیَی الْحَلَبِیِّ عَنْ أَیُّوبَ بْنِ الْحُرِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ کُلُّ شَیْ ءٍ مَرْدُودٌ إِلَی الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ کُلُّ حَدِیثٍ لَا یُوَافِقُ کِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ. (۱)

رجال این سند همه ثقه هستند.

شیخ انصاری و صاحب کفایه با این روایات بر حجیت ظواهر کتاب استدلال کرده اند ولی از یک نکته غفلت کرده اند که در خطبه های پیامبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان علیه السلام بر قرآن تأکید شده است. آنها این عبارات را ذکر نکرده اند از جمله:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَیُّهَا النَّاسُ ... فَإِذَا الْتَبَسَتْ عَلَیْکُمُ الْفِتَنُ کَقِطَعِ اللَّیْلِ الْمُظْلِمِ (اگر فتنه ها همانند پاره های تاریک شب شما را احاطه کرد) فَعَلَیْکُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ (شفاعت می کند و شفاعتش مقبول واقع می شود) وَ مَاحِلٌ (مجادله گر است و با مخالفین جدال احسن می کند) مُصَدَّقٌ (و قولش حجّت است) وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَی الْجَنَّهِ (هر کس آن را پیش رو قرار دهد قرآن او را به بهشت می رساد) وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَی النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِیلُ یَدُلُّ عَلَی خَیْرِ سَبِیلٍ وَ هُوَ کِتَابٌ فِیهِ تَفْصِیلٌ وَ بَیَانٌ وَ تَحْصِیلٌ وَ هُوَ الْفَصْلُ (کلامش قاطع است) لَیْسَ بِالْهَزْلِ. (۲)

ص: ۱۹۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۱، ابواب صفات قاضی، باب۹، ح۱۴، شماره ۳۳۳۴۷، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۵۹۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

سند این روایت صحیح است.

این روایت به صراحت ما را به قرآن ارجاع می دهد.

اگر مقام قرآن چنین است ما در مجالس ختم به قرآن توهین می کنیم زیرا وقتی کسی قرآن می خواند، مردم با هم سخن می گویند، بعضی قرآن می خوانند و آن را روی زمین می گذارند، هنگام قرائت، چایی می دهد و هکذا.

در روایت دیگری از امیر مؤمنان علی علیه السلام (۱) در نهج البلاغه می خوانیم: كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ (با آن بصیرت پیدا می کنید) وَ تَنْطِقُونَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ (یعنی بعضی از قرآن بعض دیگر از آن را تفسیر می کند) وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ (۲)

در جایی دیگر نیز می فرماید: وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ (جمعیتی که قرآن دارد بی نیاز است) وَ لَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنًى فَاسْتَشْفُوهُ مِنْ أَدْوَائِكُمْ... (۳)

در بحار الانوار نیز یک جلد یا بخش مهمی از آن در مورد قرآن می باشد و مقام قرآن در آن روایات منعکس شده است. (۴)

ادله ی مخالفین: اما دلیل کسانی که قائل به عدم حجیت ظواهر قرآن هستند (۵) و حجیت آن را منحصر به مواردی می کنند که روایتی مبنی بر آن از ائمه صادر شده باشد.

ص: ۱۹۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۸.

۲-

۳-

۴- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۸۹، ط بیروت.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۴۹.

شیخ حر عاملی این روایات را در ابواب صفات قاضی ذکر کرده است که مهم آنها دو روایت می باشد:

عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ زَیْدٍ الشَّحَّامِ قَالَ دَخَلَ قَتَادَهُ بْنُ دِعَامَهَ (از فقهاء اهل بصره) عَلَی أَبِی جَعْفَرٍ ع فَقَالَ یَا قَتَادَهُ أَنْتَ فَقِیهُ أَهْلِ الْبَصْرَهِ؟ فَقَالَ هَکَذَا یَزْعُمُونَ (ادب را رعایت کرد و گفت: مردم چنین فکر می کنند.) فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع بَلَغَنِی أَنَّکَ تُفَسِّرُ الْقُرْآنَ فَقَالَ لَهُ قَتَادَهُ نَعَمْ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع فَإِنْ کُنْتَ تُفَسِّرُهُ بِعِلْمٍ فَأَنْتَ أَنْتَ (کار خوبی است) وَ أَنَا أَسْأَلُکَ إِلَی أَنْ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَیْحَکَ یَا قَتَادَهُ إِنْ کُنْتَ إِنَّمَا فَسَّرْتَ الْقُرْآنَ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِکَ (تفسیر به رأی کنی) فَقَدْ هَلَکْتَ وَ أَهْلَکْتَ وَ إِنْ کُنْتَ قَدْ فَسَّرْتَهُ مِنَ الرِّجَالِ (اگر از دهان این و آن نکته را بگیری و قرآن را تفسیر کنی) فَقَدْ هَلَکْتَ وَ أَهْلَکْتَ وَیْحَکَ یَا قَتَادَهُ إِنَّمَا یَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ (۱)

به ذیل روایت استدلال می کنند که قرآن را فقط کسی که مخاطب به آن است که رسول خدا (ص) و ائمه می باشند متوجه می شوند.

یلاحظ علیه: این روایت هم سندا مشکل دارد و هم متنا و اگر اشکال هم نداشته باشد شاهد بر قول اخباری نیست.

اولا: در سند این روایت محمد بن سنان (۲) ضعیف می باشد و سایر رجال حدیث ثقه می باشند. ضعف محمد بن سنان این است که متهم است که اهل غلو می باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۸۵، ابواب صفات قاضی، باب۱۳، ح۲۵، شماره ۳۳۵۵۶، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۱.

ثانیا: در متن آن این اشکال است که عبارت (إِنَّمَا یَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ) به معنای این است که مخاطب آن معصومین اند. اگر مراد حضرت این باشد که غیر از آنها کسی از آن سر در نمی آورد پس چرا در قرآن به مؤمنین و کافرین نیز خطاب شده است و عبارات: یا ایها الذین آمنوا (۱) ، و یا ایها الکافرون (۲) ، یا ایها الناس (۳) ، یا اهل الکتاب (۴) و مانند وجود دارد؟

ثالثا: امام علیه السلام در این روایت به قتاده می فرماید: آیا تو قرآن را تفسیر می کنی؟ معنای تفسیر رفع پوشش است. امام علیه السلام نمی فرماید: آیا به قرآن عمل می کنی؟

تفسیر در جایی است که قرآن اجمال دارد و مفسر پرده را بر می دارند و این ارتباطی به عمل به ظاهر قرآن ندارد.

عَنْ أَبِیهِ (پدر صدوق در قم مدفون است) وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ (بن ولید استاد صدوق) عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (قمی متوفای ۲۹۹) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (همان احمد بن محمد بن خالد متوفای ۲۷۲ است) عَنْ شَبِیبِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لِأَبِی حَنِیفَهَ أَنْتَ فَقِیهُ الْعِرَاقِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَبِمَ تُفْتِیهِمْ؟ قَالَ بِکِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّهِ نَبِیِّهِ ص قَالَ یَا أَبَا حَنِیفَهَ تَعْرِفُ کِتَابَ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَ تَعْرِفُ النَّاسِخَ وَ الْمَنْسُوخَ قَالَ نَعَمْ قَالَ یَا أَبَا حَنِیفَهَ لَقَدِ ادَّعَیْتَ عِلْماً وَیْلَکَ مَا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِکَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْکِتَابِ الَّذِینَ أُنْزِلَ عَلَیْهِمْ وَیْلَکَ وَ لَا هُوَ إِلَّا عِنْدَ الْخَاصِّ مِنْ ذُرِّیَّهِ نَبِیِّنَا مُحَمَّدٍ ص وَ مَا وَرَّثَکَ اللَّهُ مِنْ کِتَابِهِ حَرْفاً (۵)

۱- صف/سوره۶۱، آیه۱۰.

۲- کافرون/سوره۱۰۹، آیه۱.

۳- حج/سوره۲۲، آیه۵.

۴- مائده/سوره۵، آیه۶۸.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۴۷، ابواب صفات قاضی، باب۶، ح۲۷، شماره ۳۳۱۷۷، ط آل البیت.

یلاحظ علیه:

اولا: در سند (۱) دو اشکال وجود دارد: یکی اینکه احمد بن ابی عبد الله در سال ۲۷۲ فوت کرده است و امام صادق در سال ۱۴۸ شهید شده است بنا بر این بین این دو صد و بیست و چند سال فاصله است و لا اقل باید این دو دو سند وجود داشته باشد از این رو این روایت سقطی در سند دارد.

دوم اینکه شبیب بن انس توثیق نشده است.

ثانیا: در مضمون این روایت هم این مشکل است که ابو حنیفه دو سال نزد امام علیه السلام درس خواند و دیگر وجهی ندارد که امام علیه السلام او را نشناسد و از او بپرسد تو فقیه عراق هستی و او هم در جواب بگوید: آری.

ثالثا: در این روایت سخن از ناسخ و منسوخ است و مراد این است که برای تفسیر کتاب و رفع پوشش آن باید به روایات اهل بیت مراجعه کرد و ناسخ و منسوخ را شناخت. ما هم می گوییم برای تفسیر صحیح نمی توان منهای روایات عمل کرد. سخن ما در عمل به ظواهر است و بس.

ما هم قبول داریم قرآن منهای اهل بیت حجّت نیست ولی بحث در عمل به ظواهر است.

دلیل اخباری ها بر عدم حجیت ظواهر کتاب ۹۲/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل اخباری ها بر عدم حجیت ظواهر کتاب

ادله ی خود را در مورد حجیت ظواهر کتاب بیان کردیم. با این حال اخباری ها شش دلیل اقامه کرده اند و بر اساس آن گفته اند که ظواهر کتاب حجّت نیست. محقق خراسانی در کفایه این شش دلیل را ذکر کرده است.

ص: ۱۹۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۵۰.

دلیل اول ایشان این بود که قرآن هرچند ظواهر دارد ولی این ظواهر را کسی متوجه می شود که مخاطب قرآن است که همان معصومین هستند. دلیل ایشان دو روایت بود که بیان کردیم و جواب آن را دادیم و گفتیم که این دو روایت بیان می کرد که قرآن را نمی شود مستقلا و بدون مراجعه به اهل بیت تفسیر کرد. این را ما هم قبول داریم ولی این ارتباطی به عمل به ظاهر قرآن ندارد زیرا تفسیر به معنای کنار زدن پرده از معنای قرآن است و حال آنکه ما می خواهیم به ظاهر آیات قرآن عمل کنیم به عنوان نمونه به آیه ی تیمّم که می گوید: فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّبا (۱) . عمل کنیم. این کار نیازی به پرده برداری ندارد. (۲)

الدلیل الثانی: اشتمال القرآن علی مفاهیم عالیه (۳) (۴)

قرآن مجید دارای یک رشته مفاهیمی است که برتر از فکر افراد عادی می باشد.

فرق این دلیـل بـا دلیـل قبل در این است که مستشـکل در دلیل قبل، قبول کرد که ظواهری برای قرآن وجود دارد ولی فهم آن مخصوص معصومین است ولی در این دلیـل اصل صـغری را قبول نـدارد و می گویـد قرآن در حـدی است که از فهم ما بالاتر است کأنه حتی وجود ظواهر در قرآن هم محل اشکال است.

ص: ۱۹۵

۱- نساء/سوره۴، آیه۴۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۱.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱،ص۲۸۲.

نقول: ما هم این نکته را قبول داریم که قرآن حاوی یک سری مفاهیم عالیه است.

مثلا در شش آیه ی اول به آیاتی برخورد می کنیم که از فهم بشر عادی بالاتر است مثلا در آیه ی دوم می خوانیم: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلیمٌ (۱)

چگونه می شود هم اول بود و هم آخر و هم ظاهر بود و در عین حال باطن.

یا اینکه در آیه ی چهارم می خوانیم: وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ (۲)

این آیه دو گونه تحریف شده است:

یک تحریف مربوط به صوفیه است که می گویند خداوند در اشیاء حلول کرده است. این عقیده باطل است زیرا خداوند جسم نیست تا در جسمی حلول کند. مراد از معیّت در آیه، معیّت قیومی است یعنی ما قائم با خداوند هستیم به گونه ای که اگر یک لحظه این قیمومت از بین برود کل جهان هستی معدوم می شود.

این مانند صور مرتسمه ای است که در ذهن مجسم می کنیم. این صورت، قائم به ما است و قیام آن هم قیّومی است به گونه ای که اگر یک لحظه غفلت کنیم از بین می رود.

تحریف دیگر مربوط به وهابی ها است. آنها تصور می کنند که خداوند جسم دارد و در آسمان بر روی تختی نشسته است و گاه بر اثر سنگینی، موجب می شود که تخت مزبور صدا کند.

ص: ۱۹۶

۱- حدید/سوره۵۷، آیه۳.

۲- حدید/سوره۵۷، آیه۴.

آنها می گویند که مراد از معیّت، معیّت علمی است یعنی خداوند به ما علم دارد.

این عقیده نیز باطل است زیرا این معیّت غیر از علم است همان گونه که خداوند در آیه ی دیگری می فرماید: ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَهٍ إِلاَّ هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنی مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَیْنَ ما کانُوا (۱)

امام سجاد علیه السلام می فرماید: خداوند این شش آیه را به ضمیمه ی سوره ی توحید برای متفکرانی است که در آخر الزمان می آیند:

ابْنُ الْوَلِیدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ ابْنِ عِیسَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ حُمَیْدٍ رَفَعَهُ قَالَ سُئِلَ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ ع عَنِ التَّوْحِیدِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی عَلِمَ أَنَّهُ یَکُونُ فِی آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَی قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ وَ الْآیَاتِ مِنْ سُورَهِ الْحَدِیدِ إِلَی قَوْلِهِ وَ هُوَ عَلِیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ فَمَنْ رَامَ مَا وَرَاءَ ذَلِکَ فَقَدْ هَلَکَ (۲)

اما این منافات ندارد که قرآن در بخشی دیگر، ظواهری داشته باشد که عموم مردم بتوانند از آن استفاده کنند. یک نمونه از این آیات همان آیه ی تیمّم است که ذکر کردیم.

مستشکل تصور کرده است که قرآن همانند طلسمی است که مردم عادی از آن سر در نمی آورند.

الدلیل الثالث: الظواهر من المتشابهات (۳)

ص: ۱۹۷

۱- مجادله/سوره۵۸، آیه۷.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۳، ص۲۶۴، ط بیروت.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۲.

در اوائـل سوره ی آل عمران می خوانیم: هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أَمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَهِ وَ ابْتِغاءَ تَأْویلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ (۱)

خداوند می فرماید: آیات قرآن بر دو قسم است: محکم و متشابه. (۲)

مستشـکل به آیـات محکم کـاری نـدارد بلکه متشابهـات را در نظر می گیرد و می گویـد: تأویـل متشابهات در نزد خداونـد و راسخون در علم است و ظواهر قرآن جزء متشابهات است در نتیجه علم آن در نزد خداوند و راسخون که ائمه هستند می باشد.

یلاحظ علیه: این صـرف یـک ادعا است. قرآن محکماتی دارد که عبارت است از نصوص و ظواهر. و یک سـری از آیات که متشـابه است که نقطه ی مقابـل محکمـات و ظواهر است. مراد از متشابهات آیاتی است که مراد در آن روشن نیست و به تعبیر دیگر، آیاتی است که دلالت آن متزلزل و لرزان است. بر خلاف محکم که دلالت آن ثابت می باشد.

مثلا در آیه ای می خوانیم: وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَیْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُون (۳) (۴)

که ظاهر آن این است که خداوند نعوذ بالله دست دارد.

ص: ۱۹۸

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۲.

۳- ذاریات/سوره۵۱، آیه۴۷.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۳.

یا اینکه خداوند به ابلیس می گوید: قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ (۱)

یعنی چرا به آدمی که با دو دستم آفریدم سجده نکردی.

یا اینکه در قرآن می خوانیم: الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی (۲)

که تصور می کنند استوی به معنای نشستن و جلوس است در نتیجه می گویند خداوند بر روی یک کرسی نشسته است.

این در حالی است که استوی به معنای حالت استحکامی است که انسان مالک خودش می شود.

البته معنای متشابه به وسیله ی رجوع به محکمات حل می شود. محکمات در حکم مادر و اصل قرآن است کما اینکه خداوند در آیه ی سوره ی آل عمران می فرماید: مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ (۳)

نمونه ی دیگر بررسی دو آیه با هم است به عنوان نمونه در یک جا در قرآن می خوانیم: وَ أُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (۴)

یعنی زنان آبستن اگر طلاق گرفتند عده ی آنها با وضع حمل آنها پایان می پذیرد. بنا بر این گاه این عده، نه ماه است و گاه یک روز.

در آیه ی دیگری در سوره ی بقره می خوانیم: وَ الَّذینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً (۵) [۱۸]

در اینجا یک مسأله پدیدار می شود و آن اینکه اگر در مورد یک زن هر دو عنوان اتفاق افتد (یعنی هم باردار است و هم شوهرش از دنیا رفته است) باید به کدام آیه عمل کند.

۱- ص/سوره۳۸، آیه۷۵.

۲- طه/سوره۲۰، آیه۵.

۳- آل عمران/سوره۳، آیه۷.

۴- طلاق/سوره۶۵، آیه۴.

۵- بقره/سوره۲، آیه۲۳۴.

فقهاء می گویند که عده ی او همان عده ی حامل است و عده ی آن بر عده ی ذکر شده بر سوره ی بقره حکومت دارد.

بعضـی هم قائل به اقصـی الاجلین هسـتند یعنی اگر مـدت بارداری کمتر از چهار ماه و ده روز است او بایـد چهار ماه و ده روز صبر کند و الا همان مدت بارداری را باید صبر کند.

البته آیه ی فوق از آیات متشابه نیست.

الدلیل الرابع: العلم الاجمالی بالمخصص و المقیِد (۱)

اخباریون این دلیل را از اصولی ها گرفته انـد و می گویند: هیچ مطلقی نیست مگر این مقید شده است و هیچ عامی نیست مگر اینکه خاصـی برای آن وجود دارد. بنـا بر این به عـام و مطلق در قرآن نمی توان عمـل کرد زیرا علم اجمالی فوق مانع از انعقاد ظهـور برای عـام و مطلـق نیسـت. البتـه علـم اجمـالی بـا ظهـور آیـات مزاحم نیست ولی جلوی حجیت آنهـا را می گیرد. (اگر مخصـص و مقیـد متصل باشـد مزاحم ظهور عام و مطلق است مانند اکرم العالم العادل و اگر منفصل باشد مزاحم با حجیت آن می باشـد. چون منفصل است ظهور در عام و مطلق ایجاد می شود ولی چون بالاخره این مخصـص و مقیـد وجود دارد مانع می شود عام و مطلق حجیت در عموم و اطلاق باشند.)

یلاحـظ علیه: این کلاـم به شـرطی صـحیح است که علم اجمالی منحل نشود و الا اگر منحل شود از حجیت می افتـد. مثلا علم اجمالی داشتیم که یکی از دو اناء غصبی است بعـد بیّنه قائم شد و گفت که یکی از آن دو بعینه غصبی است. در این حال علم اجمـالی منحل می شود به علم تفصـیلی به اینکه آن اناء مخصوص غصبی است و شک بـدوی که اناء دیگر آیا غصبی است یا نه که در آن برائت جاری می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۴.

در ما نحن فیه هم علم اجمالی داریم که عمومات و مطلقات قرآن تخصیص خورده است ولی به گونه ای است که می دانیم اگر کتب اربعه را به عنوان نمونه بررسی کنیم به مقدار لازم به آن مخصصات و مقیدات دست می یابیم. سابقا هم گفتیم که مجتهد هنگامی که می خواهد به عمومات تمسک کند باید ابتدا در مورد مخصصات و مقیدات فحص کند. بعد که به مقدار لازم به آنها دست یافت، علم اجمالی او منحل می شود به اینکه علم تفصیلی دارد به آن مواردی که پیدا کرده است و در مورد سایر عمومات شک بدوی دارد که آیا تخصیص خورده اند یا نه که به آن اهمیت نمی دهد.

الدلیل الخامس: العمل بالظواهر تفسیر بالرأی (۱) (۲)

اهل سنت و شیعه از رسول خدا (ص) نقل کرده اند که فرمود: عَنِ التِّرْمِذِیِّ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ ص: مَنْ قَالَ فِی الْقُرْآنِ بِرَأْیِهِ فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. (۳)

تبوأ به معنای مکانی را انتخاب کردن و جا گرفتن است. یعنی کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر می کند از الآن مکان خود را در آتش جهنم مهیا کند.

یلاحظ علیه:

اولا: تفسیر به رأی ارتباطی به عمل به ظواهر ندارد. تفسیر به معنای رفع پوشش از آیات است. حتی می گویند که فسّر اشتقاق کبیر از سفر است. سافر به زنی می گویند که چادرش را بر دارد. مسافر را نیز مسافر می گویند زیرا کأنه شهر بر سر او مانند پرده ای است که وقتی بیرون می رود از این پرده خارج می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۴.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱،ص۲۸۲.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۳۰، ص۵۱۲، ط بیروت.

تفسیر به معنای پرده بردای از آیه ای است که مفاد آن برای ما روشن نیست و این با عمل به ظواهر که مفاد آن برای ما روشن است فرق دارد.

ثانیا: روایت فوق سخن از تفسیر به رأی به میان می آورد. کسی که چنین می کند کسی است که ابتدا مدعا را برای خود در نظر می گیرد و بعد برای اثبات آن به سراغ دلیل می رود و آیات را به نفع خودش توجیه می کند. این بر خلاف مفسر است که ابتدا به سراغ آیات می رود تا به دلیل دست یابد.

مثلا بهائی ها به این آیه تمسک می کنند: وَ إِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کَأَلْفِ سَنَهٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (۱) و می گویند که بهاء الله پیغمبر است زیرا هزار سال بعد از غیبت امام حسن عسکری ظهور کرده است.

الدلیل السادس: قرآن تحریف شده است و این تحریف در ظواهر اثر گذاشته است. (۲) (۳)

چون قرآن تحریف شده است یک سری از قرائن متصله از بین رفته است و حجیت ظواهر را خراب کرده است.

محقق خراسانی بر این دلیل سه جواب ارائه می کند که عمق ندارد. جواب های او اصولی است می گوید:

از کجا معلوم که آیاتی که تحریف شده است ارتباطی با آیات الاحکام داشته باشد شاید آن آیات مربوط به عقائد بوده باشد.

حق این بود که ایشان مسأله ی تحریف را از ریشه منکر شود و بر آن دلیل اقامه کند نه اینکه اصل تحریف را بپذیرد.

ص: ۲۰۲

۱- حج/سوره۲۲، آیه۴۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۶.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱،ص۲۸۴.

ما ان شاء الله این بحث در جلسه ی قبل مفصلا بحث می کنیم.

با این حال این بحث مفصلا در مقدمه ی مجمع البیان ذکر شده است. هکذا علامه بلاغی در مقدمه ی آلاء الرحمان و علامه طباطبایی در تفسیر آیه: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (۱) و آیت الله خوئی در در کتاب البیان فی تفسیر القرآن این بحث را مطرح کرده است.

ما نیز این بحث را در کتاب المناهج التفسیریه تا حدی مفصلا متذکر شده ایم.

عدم تحریف قرآن ۹۲/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم تحریف قرآن (۲)

آخرین دلیلی که اخباری ها مبنی بر اینکه به ظواهر قرآن نمی شود عمل کرد ادعای تحریف قرآن است. محقق خراسانی سه جواب (۳) از آن ارائه می کند ولی آنها جواب ها اصولی است.

اولا می گوید: تحریف به معنای اسقاط (۴) است و حال آنکه اگر چند آیه اسقاط شود ضرر به ظهور باقی مانده نمی زند.

ثانیا: اگر آیاتی ساقط شده باشد این آیات از آیات الاحکام (۵) نیست بلکه مربوط به قصص، فضائل و مانند آن اسقاط شده است. آنچه با آن در ظواهر کار داریم آیات الاحکام است.

ثالثا: علم اجمالی (۶) فوق منجز نیست زیرا اگر این آیات که ساقط شده است از آیات الاحکام باشد علم اجمالی اثر دارد ولی اگر از قصص باشد اثر شرعی ندارد. علم اجمالی در صورتی منجز است که علی کل تقدیر و بنا بر همه ی اطراف، تکلیفی را احداث کند. علم اجمالی فوق چون فقط در یک طرف منجز است، از اعتبار می افتد.

ص: ۲۰۳

۱- حجر/سوره۱۵، آیه۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۶.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱،ص۲۸۴.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱،ص۲۸۴.
۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱،ص۲۸۵.
۶- کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱،ص۲۸۵.

نقول: اگر بحث ما اصولی بود این جواب ها خوب بود (۱) ولی حق این است که این مسأله از نظر تاریخی و قرآنی مورد

بحث قرار می گرفت و ثابت می شد که اصلا تحریفی در کار نبوده است. محقق خراسانی فرض را بر صحت تحریف گرفته است و بعد، آن جواب ها را ارائه کرده است.

فنقول: تحریف در لغت عرب به معنای این است که کلام (۲) را به غیر واقع تفسیر کنیم همان طور که در قرآن آمده است: یُحَرِّفُونَ الْکَلِمَ عَنْ مَواضِعِه (۳)

طبرسی (۴) در تفسیر آن می گوید: ای یفسرونه بغیر ما انزله الله سبحانه.

تحریفی که در ما نحن فیه گفته می شود شش احتمال دارد که آنچه مهم است همان احتمال ششم می باشد:

الاحتمال الاول: تحریف به همان معنای فوق باشد یعنی کلام خدا را به غیر کلام خدا حمل کنند. (۵)

تحریف به این معنا واقع شده است ولی این کار ضرری به قرآن نمی زند. زیرا دشمنان قرآن در خارج از قرآن، معنای قرآن را بر خلاف آنچه خدا خواسته است تفسیر کرده اند.

مثلا باطنیه (۶) در تفسیر: وَ أَقیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاه (۷) می گویند: یعنی مراد از صلات پیامبر اکرم (ص) است زیرا در آیه ی دیگر می خوانیم: إِنَّ الصَّلاهَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَر (۸) و رسول خدا (ص) نیز از فحشاء و منکر نهی می کرد پس مراد از صلات، ایشان است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۷.

۲- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۳۶.

۳- نساء/سوره۴، آیه۴۶.

۴- تفسیر مجمع البیان، شیخ طبرسی، ج۳،ص۲۹۸.

۵- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۳۶.

۶- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۳۷.

۷- بقره/سوره۲، آیه۴۳.

۸- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۴۵.

همچنین این عده می گویند که ایتاء زکات به معنای تزکیه ی نفس است.

این عده همان یک آیه را اخذ کرده و ده ها آیه ی دیگر را در نظر نگرفته اند.

حتی هفتاد و یک فرقه ای که بعد از رسول خدا (ص) ظاهر شدند همه برای خود به دلیلی از قرآن تمسک کرده اند. این نوع تحریف ها وجود دارد ولی از عظمت قرآن نمی کاهد.

الاحتمال الثانی: تحریف حرکات الفاظ در قرآن. (۱)

مثلا در قرآن می خوانیم: وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ (۲) که آن را گاه یطَّهَّرن خوانده اند.

ما در این مورد نظر قاطع نداریم. اگر هر دو قرائت از رسول خدا (ص) صادر شده باشد این کار تحریف محسوب نمی شود. حتی اهل سنت نقل می کنند که قرآن بر هفت قرائت نازل شده است.

اما اگر بگوییم قرآن بر یک قرائت نازل شده است کما اینکه امام باقر علیه السلام می فرماید: إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَکِنَّ الِاخْتِلَافَ یَجِیءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاهِ (۳) در این حال فقط همین قرآنی که وجود دارد از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است و همین قرائت متواتر است. قرائات دیگر ارتباطی به خدا و رسولش ندارد. علت آن این است که کسانی که قائل به قرائات مختلف هستند وقتی به این اختلافات دامن می زنند برای خود دلیل می آورند. مثلا در مجمع البیان در هر موضع ابتدا فصلی می گشاید به نام: «القرائه» سپس در فصل بعد تحت عنوان «الحجه» دلیل بر آن اختلاف را ذکر می کند. اگر همه ی این قرائات از رسول خدا (ص) نقل شده بود وجهی نداشت که بر آن استدلال کنند.

۱- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۳۷.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۲۲.

۳- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۶۳۰، ط دار الکتب الاسلامیه.

ما معتقدیم (۱) قرائت قرآن فقط همین یک قرائت است که عاصم از حفص به یك واسطه از امیر مؤمنان علیه السلام آن را نقل کرده است. به همین دلیل وقتی از ما استفتاء می شود که آیا می شود حمد و سوره را بر خلاف این قرائت موجود خواند در جواب می گوییم: جایز نیست. (۲) بر خلاف شهید که آن را جایز می داند.

شاهد دیگری بر اینکه سایر قرائات متواتر نیست (۳) این است که هر یك از هفت راوی ها دو راوی دارد و واضح است که با آن دو، تواتر ثابت نمی شود. (هفت قاری مشهور وجود دارد و سه قاری شاذ و آن هفت قاری هر کدام دو راوی دارند.)

الاحتمال الثالث: تبدیل کلمه الی کلمه اخری (۴)

این تحریف از ابن مسعود نقل شده است که می گوید: در آیه ی وَ لا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَ امْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ (۵) به جای (امضوا) می توان (اسرعوا) خواند. خبر مزبور نیز خبر واحد است و معلوم نیست این خبر از او نقل شده باشد.

یا اینکه از ابن مسعود نقل شده است که هر جا خداوند لفظ علیم را به کار برده است می توان به جای آن از لفظ حکیم استفاده کرد. (این در حالی است که این دو واژه با هم متفاوت است و نمی توانند به جای یکدیگر استفاده شوند.)

ص: ۲۰۶

۱- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۳۷.
۲- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۳۷.
۳- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۳۷.
۴- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۳۸.
۵- حجر/سوره۱۵، آیه۶۵.

الاحتمال الرابع: تحریف لهجه ای (۱)

هفت لهجه در میان عرب مرسوم بوده است. این لهجه در قرائت قرآن اثر می گذارد. مثلا کلمه ی قاف در ایران به چهار گونه تلفظ می شود:

یکی تلفظ قاف به همان قاف است. در شمال آن را با غین تلفظ می کنند. در جنوب آن را با کاف تلفظ می کنند. مثلا قهوه را کهوه می گویند. در بخش شمال غربی آنها آن را به گاف تلفظ می کنند. مثلا قل را گل می گویند. در عرب هم چنین است مثلا در آیه ی وَ سَعی لَها سَعْیَها (۲) بعضی (سعی) با به شکل اماله و با تلفظ یاء می خوانند.

اختلاف لهجات هرچند وجود دارد ولی یک لهجه در قرآن معتبر است و مکتوب شده است و آن لهجه ی قریش (۳) است و سایر لهجات ارتباطی به قرآن ندارد و مخصوص لهجه ی همان کسانی است که آن را می خوانند.

الاحتمال الخامس: التحریف بمعنی الزیاده (۴)

مسلمان اتفاق دارند که چنین تحریفی در قرآن نیست. با این حال از عبد الله بن مسعود قول شاذی نقل شده است که گفته است سوره ی یوسف داستانی عاشقانه است و جزء قرآن نیست و یا معوذتین جزء قرآن نمی باشد. این نسبت به او بسیار بعید است.

۱- مصادر الفقه الِاسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۳۸.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۱۹.

۳- مصادر الفقه الِاسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۳۸.

۴- مصادر الفقه الِاسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۳۹.

الاحتمال السادس: التحریف بمعنی النقیصه (۱)

این مسأله را هم می توان از برون مطالعه کرد و هم از درون. سید مرتضی این مسأله را از خارج مطالعه کرده است. کتاب او در اختیار ما نیست ولی مرحوم طبرسی (۲) در اول مجمع عبارت او را مفصلا نقل کرده است و می گوید: مسلمانان علاقه ی بسیاری به حفظ و نگهداری قرآن داشتند. آنها هزاران هزار نفر بودند و همه نسبت به حفظ و ضبط حروف و نقطه ها، تعداد آیات، احزاب و سوره های آن اهتمام داشتند و محال این چنین چیزی مورد تحریف قرار بگیرد.

مثلا اگر امام قدس سره یک سخنرانی عمومی در بهشت زهرا کند و میلیون ها نفر بشنوند و ضبط هم شود دیگر نمی شود آن را تحریف کرد و عبارات آن را کم و زیاد کرد.

ما اضافه می کنیم: دو شاهد هم می توان بر آن ارائه کرد:

شاهد اول: زمان عثمان لهجه های مختلفی وجود داشت و هر قبیله ای قرآن را به لهجه ی خود می خواند و می نوشت. عثمان (۳) تصمیم داشت مصحف ها را از لحاظ لهجه متحد کند و سایر قرآن ها را سوزاند. موقع نوشتن قرآن به آیه ی سی سوره ی توبه رسیدند که خداوند می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنَّ کَثیراً مِنَ الْأَحْبارِ وَ الرُّهْبانِ لَیَأْکُلُونَ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ وَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ وَ الَّذینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّهَ وَ لا یُنْفِقُونَها فی سَبیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلیمٍ (۴) [۲۹]

۱- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۳۹.

۲- تفسیر مجمع البیان، شیخ طبرسی، ج ۱،ص ۴۳.

۳- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۴۰.

۴- توبه/سوره ۹، آیه ۳۴.

عثمان می گفت: در عبارت (و الـذین) واو نبایـد باشد. در نتیجه (الذین) صـفت (کَثیراً مِنَ الْأَحْبارِ وَ الرُّهْبانِ) می شد. بنا بر این گنج برای آنها حرام است نه برای مسـلمانان بنا بر این اگر مسـلمان طلا و نقره را در خانه ذخیره کنند مشـمول این آیه نیسـتند. أبَیّ بن کعب که از نویسندگان بود گفت من از رسول خدا (ص) شنیدم که واو در اینجا وجود داشت.

شاهـد دوم: امیر مؤمنان علی علیه السـلام در طول پنـج سال حکومتش هرگز سـخنی از تحریف به میان نیاورد و نگفت که این آیه کم شـده و یـا در فلاـن موقع تغییری انجام شـده است. امیر مؤمنان اشاره های متفاوتی به مطاعن عثمان داشت و اموالی که عثمـان به ظلم گرفته بود و قطایع (۱) عثمان که عثمان برای خویشاونـدان خود گرفته همه را به بیت المال پس داد ولی سـخنی از تحریف قرآن به میان نیاورد.

شاهـد سوم: صـدیقه ی طاهره در خطبه ی فـدک که سـخنان بسـیاری را مطرح می کند در مورد تحریف قرآن سـخنی به میان نمی آورد.

خلاـصه اینکه اگر قرآن را از خـارج مطـالعه کنیم قرائن فراوانی شـهادت می دهـد که قرآن تحریف نشـده است. حتی مـا قائل هسـتیم که قرآن در زمـان رسـول خـدا (ص) جمع آوری شـده است نه در ایـام بعـد. بر این اسـاس به سوره ی توحیـد، فـاتحه الکتاب می گویند یعنی کتابی بوده است که این سوره در ابتدای آن بوده است. حتی جایگاه سوره ها و آیات قرآن به دسـتور رسول خدا (ص) تنظیم شده است.

۱- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۴۱.

اخیرا غربی ها به تحریف قرآن دامن می زنند که بگویند اگر کتاب ما تحریف شده است کتاب شما هم از آسیب قرآن در امان نمانده است.

قرآن در زمان رسول خدا (ص) جمع شده است همان گونه که خداوند می فرماید: إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ (۱) یعنی نمی گذاریم قرآن از بین برود

ابو عبد الله زنجانی به شکل مفصر تاریخ قرآن را بحث کرده است و احمد امین بر آن مقدمه ای نوشته است و از بهترین کتاب هایی است که در این زمینه نوشته شده است.

مسأله ی تحریف را از درون (۲) هم می توان جمع کرد یعنی برای این کار به آیات قرآن مراجعه کنیم.

ان شاء الله این بحث را فردا پیگیری می کنیم.

عدم تحریف قرآن ۹۲/۰۹/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم تحریف قرآن

گفتیم مسأله ی تحریف قرآن را از دو زاویه ی درون و بیرون می توان بحث کرد. آنچه مربوط به بیرون بود را در جلسه ی قبل مطرح کردیم. اکنون وارد به بحث درون شده و از آیات قرآن بر عدم تحریف استدلال می کنیم.

خداوند متعال در قرآن به همه ی مسلمانان وعده داده است که حافظ و نگهبان قرآن است:

وَ قالُوا یا أَیُّهَا الَّذی نُزِّلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ إِنَّکَ لَمَجْنُونٌ (۳) [۱]

لَوْ ما تَأْتینا بِالْمَلائِکَهِ إِنْ کُنْتَ مِنَ الصَّادِقینَ (۴) [۲]

ما نُنَزِّلُ الْمَلائِکَهَ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ ما کانُوا إِذاً مُنْظَرینَ (۵) [۳]

۱- قیامه/سوره۷۵، آیه۱۷.

۲- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۴۱.

۳- حجر/سوره۱۵، آیه۶.

۴- حجر/سوره۱۵، آیه۷.

۵- حجر/سوره۱۵، آیه۸.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (1) [۴]

در آیه ی ششم سوره ی حجر می خوانیم که دو تهمت به رسول خدا (ص) زده شده است

اول اینکه: او ادعا دارد که قرآن بر او نازل شده است (زیرا نُزِّلَ به صیغه ی مجهول است و نمی گوید: نزّل الله علیه الذکر.)

دوم اینکه: او مجنون است و عقل سالمی ندارد و علی فرض اینکه این کتاب از طرف خداوند نازل شده باشد او عقل سالمی ندارد و نمی تواند آن را حفظ کند.

در آیه ی هفتم درخواست لغوی از سوی مشرکین بیان شده است و آن اینکه اگر راست می گوید و واقعا نبی است چرا به ملائکه دستور نمی دهد که نازل شوند و واقعیت را به ما بگویند.

بعد خداوند در آیه ی هشتم بلا فاصله درخواست لغو ایشان را رد می کند و می فرماید: اگر ما ملائکه را نازل کنیم، در این حال نزول ایشان با مرگ مشرکین همراه خواهد بود. از این عبارت فهمیده می شود که حجّت خداوند تمام شود و مردم ملائکه را ببینند دیگر مرگ آنها حتمی است. بنا بر این عدم نزول ملائکه از باب رحمت بر آنهاست.

بعد خداوند در آیه ی نهم به سراغ دو تهمتی که آنها در آیه ی ششم وارد کرده بودند و در آیه ی نهم جواب می دهد و آن اینکه:

اولا: اگر آنها به صیغه ی مجهول گفتند (نُزِّلَ) و به دلالت التزامی می خواستند بگویند که قرآن از طرف خدا نازل نشده است این تهمت بی اساس است زیرا (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ) یعنی ما قرآن را بر او نازل کردیم.

۱- حجر/سوره۱۵، آیه۹.

ثانیا: ما حافظ قرآن هستیم زیرا ما آن را نازل کرده ایم و نگهبان آن هم خودمان هستیم. رسول خدا (ص) حافظ نیست که به او اگر تهمت زدید و گفتید مجنون است خطری قرآن را تهدید کند.

ما به آیه ی نهم استدلال می کنیم و می گوییم: قرآن تحریف نشده است.

اولا: مراد از (ذکر) قرآن است و تصور نشود که مراد از آن ذکری مانند سبحان الله می باشد. دلیل آن این است که در قرآن مجید کلمه ی (ذکر) برای قرآن به کار رفته است.

ثانیا: اشکال نشود که خداند حافظ قرآن است ولی در لوح محفوظ زیرا در جواب می گوییم: خداوند در این مقام، جواب تهمت مشرکین را می دهد و آنها می گویند این قرآنی که در دست توست تحریف شده و غیر واقعی است. حال اگر خداوند بفرماید من در لوح محفوظ محافظ آن هستم، جواب مشرکین داده نمی شود.

همچنین اشکال نشود که خداوند حافظ قرآن است به گونه ای که از زبان رسول خدا (ص) به شکل صحیح ادا شود ولی اینکه بعد از آن هم حافظ و نگهدار آن است دیگر استفاده نمی شود.

این اشکال نیز صحیح نیست زیرا در این صورت قول مشرکین تائید می شود و حال آنکه خداوند در مقام جواب و رد قول ایشان است.

بنا بر این خداوند می فرماید: قرآن در چهار مرحله مصون از خطا و اشتباه است:

مرحله ی اخذ که رسول خدا (ص) وحی قرآنی را از جبرئیل دریافت می کند. مرحله ی حفظ مرحله ی تبلیغ آن به مردم مرحله ی بقاء بین امت هر یک از مراحل فوق را اگر حذف کنیم جواب مناسبی برای مشرکین ارائه نمی شود.

ص: ۲۱۲

آیه ی سوره ی فصلت:

إِنَّ الَّذینَ کَفَرُوا بِالذِّکْرِ لَمَّا جاءَهُمْ وَ إِنَّهُ لَکِتابٌ عَزیزٌ (۱)

لا یَأْتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزیلٌ مِنْ حَکیمٍ حَمید (۲)

اما در آیه ی ۴۱ شرط ذکر شده است و جزاء به سبب وضوح حذف گردیده است و اصل آن چنین بوده است: (إِنَّ الَّذینَ کَفَرُوا بِالذِّکْرِ لَمَّا جاءَهُمْ لیعذبنّ) یعنی تصور نکنند که آنها را پاداش می دهیم بلکه آنها را عذاب می کنیم.

سپس می فرماید: قرآن کتابی عزیز است.

اسمعی می گوید من در بیابان بودم و این آیه را قرائت می کردم: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما جَزاءً بِما کَسَبا نَکالاً مِنَ اللَّهِ (۳) [۷]

بعد به اشتباه انتهای آن را چنین قرائت کردم: و الله غفور رحیم. پیرزنی بیابان نشین در آنجا بود و گفت: این آیه از قرآن نیست زیرا اگر غفور و رحیم بود دستور به قطع دست دزد نمی داد. بعد اسمعی می گوید: قرآن را باز کردم دیدم نوشته شده است: ِ وَ اللَّهُ عَزیزٌ حَکیمٌ

در آیه ی سوره ی فصلت هم از عبارت عزیز استفاده شده است. عزیز در لغت به معنای غالبی است که هرگز مغلوب واقع نمی شود به این معنا که این قرآن هرگز مغلوب واقع نمی شود و کسی نمی تواند آیاتی از آن را کم و زیاد کند.

سپس در آیه ی دیگر، عبارت (من بین یدیه و من خلفه) علاوه بر پیش رو و عقب سر، سمت راست و چپ را نیز شامل می شود. خداوند می فرماید: باطل هرگز به سراغ آن نمی آید. باطل، خود انواع و اقسامی دارد:

۱- فصلت/سوره ۴۱، آیه ۴۱.

۲- فصلت/سوره ۴۱، آیه ۴۲.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۳۸.

باطل به این معنا که احکام آن بر خلاف عقل باشد احکام آن قابل اجرا نباشد. احکام و عبارت آن بر خلاف فطرت باشد. عده ای بیایند و عبارت و احکام آن را کم و زیاد کنند. بنا بر این قرآن قابل تحریف نیست.

سوره ی قیامت:

لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ (۱) [۸]

إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ (۲) [۹]

فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (۳) [۱۰]

ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ (۴) [۱۱]

خداوند در اینجا به سه مطلب اشاره می کند:

جمع القرآن (إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ) بر اساس این آیه، قرآن در زمان رسول خدا (ص) جمع آوری شده بود نه اینکه بعد از او توسط عثمان و یا فرد دیگری جمع آوری شده باشد. مخصوصا که سوره ی قیامت مکی است و این بیانگر آن است که قرآن به امر الهی جمع شده است. جمع کردن آن با نوشتن صورت می گرفت. به هر حال معلوم نیست که ترتیب سوره ها به این شکل باشد ولی آیات به همین صورت و به دستور خداوند و توسط پیامبر جمع شده بود. بیان القرآن (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ) این آیه قول کسانی که می گوید مطلقا به معصوم احتیاج نداریم را رد می کند. عدم نسیان پیامبر (ص) این نکته در سوره ی اعلی بیان شده است آنجا که خداوند می فرماید: سَنُقْرِئُکَ فَلا تَنْسى إِلَّا ما شاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَ ما يَخْفى (۵) یعنی به زودی تو را خواننده و قاریء قرار می دهیم و تا روز قیامت آن را فراموش نمی کنی. بنا بر این چنین چیزی که جمعش با خداوند است علامت آن است که نمی گذارد چیزی از آن کم شود و یا چیزی بر آن افزوده گردد.

ص: ۲۱۴

۱- قیامه/سوره۷۵، آیه۱۶.

۲- قیامه/سوره۷۵، آیه۱۷.

۳- قیامه/سوره۷۵، آیه۱۸.

۴- قیامه/سوره۷۵، آیه۱۹.

۵-

در تفسیر این آیات باید به تفسیر المیزان مراجعه شود.

تا اینجا دلیل خود را مبنی بر عدم تحریف قرآن بیان کردیم.

اما ادله ی کسانی که قائل به تحریف هستند:

دلیل اول: عدم انسجام در بعضی از آیات.

برخی از آیات با هم انسجام و ارتباطی نیست و این علامت آن است که بین آنها افتادگی وجود دارد. ما در میان آیاتی که آنها ادعای عدم انسجام کردند به دو آیه اشاره می کنیم.

در ابتدای سوره ی نساء می خوانیم:

وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ (۱)

در حاشیه ی مشکینی نیز آمده است که در این آیه انسجام نیست.

ادعا شده است که بین ابتدای آیه و بیان نکاح با زنان ارتباطی نیست زیرا خداوند می فرماید: اگر می ترسید نتوانید بین یتیمان به عدالت رفتار کنید بروید یک، دو و یا سه تا زن بگیرید.

یلاحظ علیه: قائل مزبور آیات را جدا جدا مطالعه می کند و حال آنکه اگر مجموع آیاتی که در مورد ایتام است را مطالعه کنند واقعیت را متوجه می شود.

توضیح ذلک: دختران یتیمی بودند که بعضا سن ازدواج رسیده بودند. اینها هرچند یتیم بودند ولی از ناحیه ی پدرشان که ثروتمند بودند ثروتی به دستشان رسیده بود. عده ای با آنها ازدواج می کردند و در نتیجه اموال آنها را حیف و میل می کردند.

۱- نساء/سوره۴، آیه۳.

آیه ی سوم سوره ی نساء می گوید: اگر می ترسید که اگر با این دختران یتیم و ثروتمند ازدواج کنید در آنها به عدالت رفتار نمی کنید و حقشان را به آنها نمی دهید و اموال آنها را حیف و میل می کنید، از آنها صرفنظر کنید و با زنان دیگر که این گونه نیستند ازدواج کنید.

شاهد آن آیه ی دیگری از سوره ی نساء است که می خوانیم:

وَ یَسْتَفْتُونَکَ فِی النِّساءِ قُلِ اللَّهُ یُفْتیکُمْ فیهِنَّ وَ ما یُتْلی عَلَیْکُمْ فِی الْکِتابِ فی یَتامَی النِّساءِ اللاَّتی لا تُؤْتُونَهُنَّ ما کُتِبَ لَهُنَّ وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْکِحُوهُنَّ وَ الْمُسْتَضْعَفینَ مِنَ الْوِلْدانِ وَ أَنْ تَقُومُوا لِلْیَتامی بِالْقِسْطِ وَ ما تَفْعَلُوا مِنْ خَیْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ کانَ بِهِ عَلیماً (۱)

(یَتامَی النِّساءِ) به معنای النساء الیتامی است که موصوف به صفت اضافه شده است.

به هر حال آیه ی فوق می گوید که می خواهید با زنان یتیمی ازدواج کنید ولی حقشان را به آنها نمی دهید.

در آیه ی سوم سوره ی نساء الف و لام در (الیتامی) عهد ذهنی است و به زنانی بر می گردد که در ذهن است یعنی کسانی که یتیم و ثروتمند هستند.

آیه ی دوم: وَ قَرْنَ فی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّهِ الْأُولی وَ أَقِمْنَ الصَّلاهَ وَ آتینَ الزَّکاهَ وَ أَطِعْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّما یُریدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً (۲)

(قرن) از ماده ی قرر است و در اصل قررن بوده است که یک راء حذف شده است. خداوند به زنان رسول خدا (ص) می گوید که در خانه بمانید و مانند زنان جاهلیت از خانه بیرون نیایید تا اینکه در آخر آیه، آیه ی تطهیر را ذکر می کند. سپس در آیه ی بعد دوباره به سراغ زنان پیامبر اکرم (ص) رفته آنها را مخاطب می کند و عباراتی را بیان می کند.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۲۷.

۲- احزاب/سوره۳۳، آیه۳۳.

گفته شده است که در وسط آیاتی که مربوط به زنان رسول خدا (ص) است جملاتی با ضمائر مذکر آمده است. این آیه یقینا مربوط به زنان رسول خدا (ص) نیست و این علامت آن است که این آیه در اینجا نمی بایست باشد.

نقول: اگر کسی مجموع آیات را مطالعه کند متوجه می شود که جای آیه ی اهل بیت همان جا است.

رسول خدا (ص) بین دو طائفه از افراد بود. یکی زنان و همسرانش بودند و دیگری داماد، دخترش و نوه هایش. خداوند می خواهد در مورد همه ی اینها سخن بگوید. اگر این دو طائفه از خداوند دور بودند مانند همسایه های رسول خدا (ص) اشکال وارد بود. بنا بر این خداوند ابتدا از زنان رسول خدا (ص) بحث می کند و قبل از اتمام سخن با آنان به سراغ طائفه ی دیگر می رود تا به زنان پیامبر اکرم (ص) الگو نشان دهد و بگوید اگر می خواهید پاک باشید باید مانند آنها باشید.

سپس دوباره از زنان رسول خدا (ص) سخن می گوید.

نباید تصور کرد که این گونه در مسائل نیست. زیرا بسیار می شود که قرآن از یک موضوع بحث می کند و بعد به سراغ موضوع دیگر می رود و دوباره به همان موضوع بر می گردد.

مثلا در سوره ی یوسف می خوانیم:

ابتدا عزیز مصر متوجه می شود که همسرش خیانت کرده است: فَلَمَّا رَأی قَمیصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظيمٌ (۱)

ص: ۲۱۷

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۲۸.

بعد به یوسف می گوید: یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا

بعد دوباره به سراغ همسرش رفته می گوید از گناه خود توبه کند: وَ اسْتَغْفِری لِذَنْبِکِ إِنَّکِ کُنْتِ مِنَ الْخاطِئینَ (۱)

به هر حال صد و بیست و پنج عالم شیعی تأکید دارند که قرآن نه تحریف شده است و تحریف خواهد شد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ سایر ادله ی کسانی می رویم که قائل به تحریف قرآن شده اند.

ادله ی قائلین به تحریف قرآن ۹۲/۰۹/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به تحریف قرآن

بحث در دلیل کسانی که قائل به تحریف در آیه ی قرآن هستند.

دلیل اول ایشان تمسک به عدم انسجام در یک سری از آیات قرآن است. دو آیه را خواندیم و جواب آنها را ارائه کردیم.

الدلیل الثانی: امیر مؤمنان علی علیه السلام بعد از رسول خدا (ص) مصحف (۲) مستقلی داشت که آن را سوار بر شتر کرد و بر صحابه عرضه کرد ولی آنها نپذیرفتند. مرحوم مفید در کتاب ارشاد و قبل از ایشان ابن ندیم آاین جریان را در کتاب فهست خود نقل کرده است. ابن ندیم از شیعیان بوده است و می گوید: ان علیا علیه السلام رأی من الناس طیره بعد وفاه النبی فأقسم ان لا یضع عن ظهره رداعه حتی یجمع القرآن فجلس فی بیته ثلاثه ایام حتی جمع القرآن. (۳)

ص: ۲۱۸

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۲۹.

۲- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۵۲.

۳-

این نکته را یعقوبی متوفای ۲۹۰ که از مورخین است در تاریخ خود بیان کرده است و می گوید: روی بعضهم ان علی بن ابی طالب لما قبض رسول الله و أتی و حمله علی جمل فقال: هذا القرآن جمعته و کان قد جزأه سبعه اجزاء ثم ذکر کل جزء و السور الوارد فیه.

نقول: اولا این مسأله را دو نفر به نام ابن ندیم و یعقوبی نقل کرده اند. صحت جریان فوق با این دو نقل ثابت نمی شود.

ثانیا: امام علیه السلام چگونه قرآن را در عرض سه روز جمع کرده است؟ مگر اینکه بگوییم سوره ها را از قبل نوشته بود و فقط آنها را در کنار هم قرار داد.

اتفاقا جناب یعقوبی نام سوره ها را از کتاب علی علیه السلام نوشته است و عینا مانند همین سوره هایی است که در دست ماست و فقط در تقدم و تأخر بین آنها اختلاف است (۱) و شاید امام علیه السلام آنها را بر اساس ترتیب (۲) در نزول سوره ها تنظیم کرده است و ابتدا سور مکی و بعد سور مکی را آورده است.

علماء نیز می گویند که تقدم و تأخر و ترتیب سور توقیفی نیست.

اما اینکه چرا آن آیات مصحف را از امیر مؤمنان علیه السلام قبول نکردند برای این بود امام علیه السلام تفسیر و شأن نزول آیات را در حواشی اوراق نوشته بود و بخشی از آنها چون به نفع هیئت حاکمه نبود مصحف را از او قبول نکردند. این نکته در بعضی از روایات از جمله از امام باقر علیه السلام نقل شده است.

ص: ۲۱۹

۱- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۵۴.

۲- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۵۶.

الدلیل الثالث (۱) : مرحوم مفید در ارشاد نقل کرده است که رسول خدا (ص) فرمود: وَ الَّذِی نَفْسِی بِیَدِهِ لَتَرْکَبُنَّ سَنَنَ مَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْل (۲) [۶]

یعنی شما دقیقا به سرنوشت یهود و نصاری مبتلا خواهید بود. بعد نتیجه می گیرند که چون کتاب یهود تحریف شده است پس کتاب قرآن نیز تحریف خواهد شد.

یلاحظ علیه (۳) : این از باب عموم المنزله است یا خصوص المنزله یعنی هر چه در امت یهود و نصاری است در امت پیامبر هم هست یا بعضی از آنها؟

اگر همه چیز باشد یقینا باطل است زیرا یهود چهل سال به سبب کفران نعمت و عدم اطاعت از موسی در بیابان (۴) ماندند، آیا امت اسلامی هم به چنین بلایی مبتلا شد؟ همچنین آنها گوساله پرست شدند آیا امت اسلامی هم گوساله پرستیدند؟ همچنین خداوند به آنها من و سلوی داد ولی به ما نداد، خداوند ابر را سایبان آنها قرار داد و موارد بسیار دیگر که هیچ کدام برای امت اسلامی اتفاق نیفتاد.

بنا بر این منظور، شباهت در موارد خاص است و آن اینکه یهود بعد از پیامبران به هفتاد و چند (۵) فرقه تقسیم شدند و امت اسلامی هم چنین خواهند شد.

۱- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۵۶.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۱۳، ص ۱۸۰، ط بیروت.

۳- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۵۶.

۴- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۵۷.

۵- مصادر الفقه الإسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۵۸.

نهایت چیزی که می توان گفت که آنها کتابشان را تحریف کردند و به باطل تفسیر کردند امت اسلامی هم گاهی آن را به باطل تفسیر می کنند. البته این چیزی از کرامت قرآن کم نمی کند.

الدلیل الرابع: تمسک به روایات

محدث نوری کتابی دارد به نام فصل الخطاب (۱) فی تحریف الکتاب. این کتاب متأسفانه توسط ایشان نوشته شده است و برای آیندگان اسباب دردسر شده است. این کتاب دو بار چاپ شده است و ای کاش میرزای شیرازی این کتاب را از اهمیت می انداخت و همانند تحریم تنباکو فتوایی بر خلاف آن صادر می کرد. این کتاب در زمان میرزا یک بار چاپ شد و اندکی پس از آن علمای اسلام در نجف، سامراء و تهران آن را مورد هجوم علمای اسلام قرار دادند و ردهای متعددی بر آن نوشته شد.

مجموع این کتاب حاصل چند کتاب جداگانه است که هر سه کتاب از بی ارزش ترین کتاب ها می باشد:

کتاب اول: القرائات تألیف احمد بن محمد سیّاری نویسنده ی طاهری های خراسان. طاهری ها افرادی بودند که بین ۲۰۵ تا ۲۷۰ در خراسان حکومتی دائر کردند و سیاری در واقع آنها را کتابت کرده است. سیاری در سال ۲۸۶ فوت کرده است. اخیرا در اروپا کتاب او را پیدا کرده اند و به چاپ رسانده اند تا قدحی بر شیعه باشد.

نجاشی در مورد سیّاری می گوید: انه من آل ابی طالب و غلی فی آخر عمره و فسد مذهبه و صنف کتبا کثیره اکثرها علی الفساد. ان هذا الرجل تدعی له الغلاه منازل عظیمه.

۱- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۷۲.

روایات محدث نوری غالبا روایات خود را از همین کتاب اخذ کرده است.

کتاب دوم: کتاب علی بن احمد کوفی. او نیز ضعیف الحدیث و فاسد المذهب می باشد.

کتاب سوم: تفسیر علی بن ابراهیم.

او فردی بزرگوار است ولی تفسیر مزبور همه، منسوب به او نمی باشد. بخشی به قلم او و بخشی به قلم جابر جعفی می باشد.

کتاب چهارم: کتاب دبستان المذاهب که منسوب به فردی است که در هند است و ناشناخته می باشد.

تحریف در کتب اهل سنت: البته ما نباید اصرار کنیم که اهل سنت هم قائل به تحریف می باشند. این به ضرر ماست زیرا اگر آنها ما را و ما آنها را به تحریف متهم کنیم دیگران می گویند پس به اجماع مرکب، قرآن بالاجماع تحریف شده است.

ما باید ادله ای که از کتاب های آنها آورده اند و ظاهر در تحریف است را رد کنیم و بگوییم آنها هم قائل به تحریف نیستند.

اخیرا کتابی در مشهد در بنیاد پژوهش ها نوشته اند که صد و بیست و پنج عالم شیعی و تعدادی از علماء اهل سنت شهادت داده اند که قرآن تحریف نشده است و نام کتاب عبارت است از: لم یحرف و لن یحرف.

روایت الشیخ و الشیخه: بخاری نقل می کند (۱) : خطب عمر عند منصرفه من الحج و قال: إیّاکم أن تهلکوا عن آیه الرجم یقول قائل لا ـ نجد حدّین فی کتاب اللّه، فقد رجم رسول اللّه و رجمنا، و الذی نفسی بیده لولا أن یقول الناس: زاد عمر فی کتاب اللّه تعالی لکتبتها: «الشیخ و الشیخه إذا زنیا فارجموهما البته» فإنّا قد قرأناه. (۲)

۱– مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص۶۵.

۲–

نقول: اولا: روایت فوق مجعول است زیرا ملاک رجم، شیخ و شیخه نیست بلکه ملاک آن احصان (۱) است یعنی کسانی که همسر دارند اگر به سراغ زنا روند حتی اگر جوان باشند رجم می شوند.

ثانیا: ظاهر روایت نشان می دهد که آیه ی مزبور قرآن نیست و جاعل آن فقط چند کلمه از قرآن را دیده است و بر اساس آن تغییری ایجاد کرده است و به جای (الزانی و الزانیه)، عبارت الشیخ و الشیخه گذاشته است.

با این حال اهل سنت متأسفانه وقتی به این آیه می رسند می گویند: این جزء آیه بوده است ولی تلاوتش منسوخ است هرچند مضمونش منسوخ نیست. بنا بر این در علوم قرآن بابی دارند به نام منسوخ التلاوه که در آن این گونه آیات را ذکر کرده اند.

ما می گوییم: منسوخ التلاوه عبارت دیگری از همان تحریف است. اینکه این آیه تلاوتش منسوخ شده است آیا به سبب عیبی بوده که در لفظش بوده است یا به سبب عیبی بوده است که در معنایش است. در لفظ قرآن عیبی نباید باشد زیرا قرآن در اوج فصاحت است و معنایش هم که عیب ندارد و آیه ی فوق معنایش نسخ نشده است.

آیه ی رضعات: روی (۲) مالک فی الموطأ عن عائشه کانت فیما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثمّ نسخن ب «خمس معلومات» فتوفی رسول اللّه و هنّ فیما یقرأ من القرآن (۳) [۱۵]

۱- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۶۶.

۲- مصادر الفقه الإِسلامی ومنابعه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۶۷.

۳-

جالب اینجاست که در قرآن نه ده بار شیر دادن ذکر شده است و نه پنج بار. اهل سنت این را نیز از باب منسوخ التلاوه می دانند.

به هر حال جزء تعداد اندکی از محدثین ما و علماء اهل سنت قائل به تحریف قرآن نیستند.

خداوند در خطبه ای عظمت قرآن را برای ما بیان کرده است و فرموده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّهَا النَّاسُ ... فَإِذَا الْتَبَسَتْ عَلَيْكُمُ الْفِتَنُ كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ ... وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ (هر کس آن را پیش رو قرار دهد قرآن او را به بهشت می رساد) وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَ هُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَ بَيَانٌ وَ تَحْصِيلٌ وَ هُوَ الْفَصْلُ (کلامش قاطع است) لَيْسَ بِالْهَزْلِ. (۱)

مقام قرآن مقام خاصی است و نمی شود آن را با احادیث در یک مرحله قرار داد. تمام کلمات قرآن حتی واو آن برای ما متواتر است.

بنا بر این باید سعی کنیم که سوره های قرآن را حفظ کنیم، در نمازهای خود سوره های مختلفی را بخوانیم، لا اقل سوره های کوچک را حفظ کنیم. سوره های کوچک حاوی معارف بیشتری است. سوره های طوال غالبا مربوط به مناظرات رسول خدا (ص) با اهل کتاب و غزوات ایشان است. سوره های کوچک انسان را در اول بعثت قرار می دهد کأنه اول بعثت پیامبر اکرم (ص) است و انسان با آن فضا آشنا می شود. سوره های طوال غالبا مدنی است ولی سوره های کوچک غالبا مکی است و مربوط به زمانی است که جاهلیت و تاریکی همه جا را گرفته است و نور اسلام به تدریج در حال نفوذ است.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۵۹۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ حجیّت قول لغوی (۱) می رویم.

وجود و عدم ظواهر و حجیّت قول لغوی ۹۲/۰۹/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجود و عدم ظواهر و حجیّت قول لغوی (۲) (۳)

بحث در ظواهر است. این بحث گاه به صورت صغروی مطرح می شود گاه کبروی. تا به حال بحث کبروی بود و آن اینکه آیا ظواهر حجّت یا نه. همه قائل بودند ظواهر حجّت است و فقط اخباری ها در ظواهر قرآن مطلبی داشتند که مطرح کردیم.

اکنون وارد بحث صغروی می شویم یعنی ظاهر داریم یا نداریم فنقول: (۴)

شک در وجود و عدم وجود ظاهر برای خود انواع و اقسامی دارد:

قسم اول این است که احتمال می دهیم در کلام مصنف یا کلام متکلم، قرینه ای بوده است که به هنگام نقل، ساقط (۵) شده باشد. یا احتمال می دهیم امام علیه السلام لفظ حقیقی را در مجاز استعمال (۶) کرده باشد و قرینه ای نیاورده باشد. بنا بر این شک می کنیم ظهوری برای کلام منعقد شده است یا نه.

نقول: این شک را می توانیم بر طرف کنیم زیرا به سراغ اصاله عدم القرینه (۷) می رویم. همچنین با اصاله الحقیقه (۸) می گوییم: اصل این است که متکلم کلام را در معنای حقیقی به کار برده است نه در معنای مجازی.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۸.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۸۶.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۸.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۸.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۸.
۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۸.
۸- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۸.

ما این مشکل را به گونه ی دیگری حل می کنیم (۱) و آن اینکه اصلا چنین شکی در ذهن عقلاء وارد نمی شود. این شک صرفا در محیط درس و بحث مطرح می شود. مردم وقتی کلام همدیگر را گوش می کنند این احتمالات را نمی دهند (۲) که شاید متکلم لفظ را در معنای مجازی به کار برده باشد و قرینه نیاورده باشد و یا اینکه شاید در کلام او قرینه ای بوده باشد که

حذف شده باشد.

به همین دلیل گفتیم، ظواهر مفید قطع است نه ظن.

قسم دوم: (۳) گاه شک از اینجا ناشی می شود که امر بعد از حذر می آید (۴) یعنی اول تحریم وارده شده است و بعد مولی امر می کند که بحث در این است که امری که بعد از حذر است مفید وجوب است یا صرفا اباحه را می رساند. مثلا گاه به سبب حمله ی هوائی دستور داده می شود که از پناهگاه خارج نشوند و بعد می گویند: خارج شوید آیا این امر به این معنا است که می توانید خارج شوید یا باید خارج شوید.

نقول: امر عقیب حذر صرفا برای این است که بگوید حرمتی در کار نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.

و یـا اینکه: گاه متکلم عام های (۱) متعـددی را اسـتعمال می کنـد و بعد مخصصـی را وارد می کند و معلوم نیست به جمله ی اخیر بر می گردد یا به همه مثلا می گوید: اکرم العلماء، سلم التجار و اضف الادباء الا الفساق.

نقول: این عبـارت مجمل است (۲) و معلوم نیست که آیـا فقـط به آخر بر می گردد یـا اینکه علاـوه بر آن به ما بقی هم بر می گردد.

قسم سوم: گـاه منشأ شک، محاق جمله است و انسان در مفاهیم هیئات (۳) شک می کنـد یعنی نمی داند هیئت این هیئات بر چه چیزی دلالت دارد:

الجمله الاسمیه: مفاد جمله ی اسمیه، ثبات و دوام است. مثلا اگر کسی بگوید: زید قائم یعنی دائما قائم است.

الجمله الفعلیه: مفاد جمله ی فعلیه استمرار است. مثلا اگر کسی بگوید: زید یقوم این دلالت بر تجدد و استمرار دارد نه دوام و ثبوت.

الجمله الشرطیه

الجمله الوصفیه

دو جملـه ی اول در کفـایه مطرح نشـده اسـت ولی در مطـول آمـده اسـت. ولی صـاحب کفـایه دو جملـه ی اخیر را در مبحث مفاهیم مطرح کرده است و گفته است آیا جمله ی شرطیه و وصفیه دلالت بر انتفاء عند الانتفاء می کند یا نه. (۴)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۱۹۴.

قسم چهارم: تا به حال شک در جمل بود ولی در این قسم شک در مفردات (۱) است یعنی نمی دانیم هیئت (۲) فاعل و یا مفهوم و یا مصدر بر چه چیزی وضع شده است. به عبارت دیگر شک در هیئات مفردات است. صاحب کفایه این بحث را در مبحث مشتق مطرح می کند.

نقول: این شک را از طریق تبادر (۳) مرتفع می کنیم.

قسم پنجم: گاه منشأ شک هیئت نیست بلکه ماده ی (۴) مفردات است. مثلا نمی دانیم معنای صعید، مفازه بر چه چیزی دلالت می کند.

نقول: یکی از مواردی که این شک را مرتفع می کند مراجعه به قول لغوی است. و از دیگر موارد می توان به تبادر اشاره کرد.

بحث در این است که آیا قول لغوی حجّت است یا نه.

قبل از ورود به بحث می گوییم: آیا (۵) اگر قول لغوی حجّت باشد از باب شهادت حجّت است یا از باب اخبار اهل خبره حجّت می باشد؟

گاه انسان شهادت می دهد که زید به عمر بدهکار است ولی گاه برای کشف مراد، به اهل خبره مراجعه می شود مثلا کسی می گوید من در این معامله مغبون هستم و ضرر کردم و دیگری خلاف آن را ادعا می کند. در اینجا برای شناخت ارش و اینکه جنس تا چه مقدار معیوب بوده است به اهل خبره مراجعه می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۹.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۶۰.

با این بیان می گوییم: اگر قول اهل لغت از باب شـهادت حجّت باشـد در آن حس، معتبر است و عـدالت (۱) (مثلا اگر ماه را در اول ماه قمری دیده اند باید هم خودشان دیده باشند و هم عادل باشند.) همچنین در آن تعدد نیز معبر است ولی اگر از باب مراجعه به اهـل خبره باشـد دیگر لازم نیست شـهادت آنها از روی حس باشـد و هکـذا عـدالت در آنها شـرط نیست بلکه تنها چیزی که معتبر است وثوق (۲) می باشد یعنی باید ثقه باشد بلکه در آنها تعدد معتبر می باشد.

آیت الله خـوئی (۳) قائـل است که اگر حجّیت قول لغوی ثـابت شود از بـاب شـهادت (۴) است نه از بـاب اهـل خبره. زیرا در شهادت لازم نیست که کسـی چیزی را بررسـی کنـد و صـرفا دیدن با چشم مثلا کافی است مثلا زید شـهادت می دهد که می دیدم فلانی، فلان فرد را زد. ولی در بحث اهل خبره، دقت، فهم و تدبر لازم است.

سپس می فرمایـد: اهل لغوی صـرفا دیده اند که فلان لغوی قبل از آنها این کلمه را در آن معنا به کار برده است و او هم همان را منتقـل کرده است و یا دیـده است فلان عرب صـعید را در خاک اسـتعمال کرده است. این کارماننـد همان شـهادت حسـی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۶۰.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۸۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۶۰.
۴- مصباح الأصول، تقریر بحث سید ابوالقاسم خوئی، سید محمد واعظ حسینی، ج۲، ص۱۳۱.

یلاحظ علیه: (۱) برای ادعای فوق باید تاریخچه ی لغت نویسی را مطالعه کرد و بعد قضاوت کرد که آیا که اهل لغت صرفا به شنیده و حس خود بسنده کرده اند یا اینکه فکر و اندیشه ی خود را نیز به کار برده اند.

با مطالعه ی تاریخچه ی اهل لغت متوجه می شویم که آنها در یافتن معانی لغت، دقت و تأمل زیادی می کردند.

به عنوان مثال ابن عباس نشسته بود. در حضور او صد و نود کلمه از لغت عرب را مطرح کردند و معنای آن را پرسیدند. (۲) ابن عباس در قبال هر کلمه یک شعر خواند و گفت: الشعر دیوان العرب.

از اصمعی (۳) که در زمان هارون الرشید زندگی می کرد پرسیدند، معنای ألمعی (فرد زیرک) چیست او در پاسخ گفت:

الألمعیّ الّذی یظنّ بک ال_.... ظنَّ کأن قد رأی وقد سمعا

یعنی المعی کسی است که در مورد تو تا حدی گمان قریب به یقین می برد که گویا دیده و شنیده است است.

بسیاری از اهل لغت در بیابان ها (۴) زندگی کرده اند تا از اهل لسان، معنای الفاظ را دریافت کنند. آنها به قول اهل شهر اکتفاء نکردند زیرا لغات آنها با سایر لغات آمیخته شده بود در نتیجه در میان بادیه نشینان می رفتند تا معانی اصلی لغت را متوجه شوند.

ص: ۲۳۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۶۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۶۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۶۱.

صاحب کتاب العین، کتاب مشهور لغت خود را در میان قبائل عرب نگاشته است.

ابن فارس نیز در کتاب المقاییس ابتدا مستعمل فیه کلمات را نوشته است و بعد می گوید: (۱) همه ی آنها به یک معنا بر می گردد. مثلا در مورد کلمات قضاء می گوید: یک معنا بیشتر ندارد و آن همان الامر المستحکم است. لذا اگر می بینیم خداوند می فرماید: وَ قَضی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاه (۲) به این معنا است که امر مستحکمی در این مورد صادر کرده است. ابن فارس در لغت اجتهاد می کرد.

بر این اساس مراجعه به قول اهل لغت از باب مراجعه به اهل خبره است.

بله متأخرین غالبا به کتب پیشینیان مراجعه کرده اند و دیده اند کلمه در آن معانی استعمال شده است و همان را منعکس کرده اند.

حجیّت قول لغوی: (۳)

به نظر امام قدس سره بهترین دلیل سیره ی (۴) مسلمین، عقلاء و علماء است. همه در هر حال به اهل لغت مراجعه می کردند.

بعد اضافه می کند که این سیره حجّت نیست زیرا معلوم نیست که در زمان معصوم نیز چنین می کردند. این سیره بعدها که از عصر معصومین فاصله گرفته شد و در معانی آیات و حدیث شک حاصل شد، مراجعه به کتب لغت رایج شد. سیره ای حجّت است که به عصر معصومین برسد و معصوم، لفظا یا عملا آن را امضاء کند. سیره ی مزبور مورد امضای معصوم نیست چون به عصر معصوم نمی رسد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۱.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۱.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۲.

یلاحظ علیه: این سیره در زمان معصوم هم وجود داشته است. سیوطی (۱) (۲) در کتاب الاتقان فی علوم القرآن، در جلد دوم می گوید: خوارج چون دشمن علی بودند و ابن عباس هم شاگرد علی بود، تصمیم گرفتند او را محکوم کنند در نتیجه صد و نود کلمه از قرآن و مانند آن را که معانی آن دشوار بود جمع کردند و از او پرسیدند (۳) و ابن عباس جواب همه را با شعر داد.

به هر حال این سیره را چه قبول کنیم و یا نه می بینیم که در واقع همگان به قول لغوی مراجعه می کنند. بنا بر این کسانی که مراجعه به قول اهل لغت را جایز نمی دانند در مقام عمل خلاف آن را رفتار می کنند. مرحوم آیت الله بروجردی بیشتر به کتاب لسان العرب مراجعه می کردند.

مرحوم مجلسی نیز با مراجعه به اهل لغت معانی دشوار روایات را بررسی کرده است.

حتی اضافه می کنیم اگر کسی با معانی لغوی مأنوس باشد می تواند معانی لغات را اجتهادا به دست بیاورد. برای این کار اگر به مجمع البیان، نهایه ی ابن اثیر و لسان العرب مراجعه کنیم می توانیم اجتهاد کنیم و معنای لفظ را به دست بیاوریم بنا بر این حتی اگر قول لغوی حجّت نباشد، ما از طریق مراجعه و اجتهاد و انس با آن لغات می توانیم معنای الفاظ را به دست آوریم. (این نظریه از استاد امام، حاج محمد رضا مسجد شاهی است که ان شاء الله فردا به آن می پردازیم.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۲.
۲- الإتقان فی علوم القرآن، سیوطی،ج۱،ص۳۴۷، ط لبنان - دار الفکر.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۲.

حجیّت قول لغوی و حجیّت اجماع ۹۲/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت قول لغوی و حجیّت اجماع (۱)

بحث در این است که آیا قول لغوی حجّت است یا نه و ظنی که از قول او به دست می آید از باب ظن خاص است که حجّت باشد؟

اکثر علماء قائل به عدم حجیّت آن هستند و می گویند:

اما اجماعی که در مورد حجیّت قول لغوی ادعا شده است مدرکی می باشد.

اما سیره، به معصوم نمی رسد و حجّت نیست.

ولی ما گفتیم چنین سیره ای وجود داشته است (۲) و در زمان معصوم نیز به لغت مراجعه می شد.

شیخ انصاری نتیجه می گیرد قول لغوی حجّت نیست (۳) (۴) و می گوید: لغوی ها موضوع له را بیان نمی کنند بلکه موارد استعمال را ذکر می کنند و استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است مثلا اسد در رجل شجاع نیز استعمال می شود ولی در آن حقیقت نیست.

بعد می بیند که در فقه ناچاریم به اهل لغت مراجعه کنیم زیرا یک سری مفاهیمی در لغت هست که اجمالا معلوم است ولی تفصیلا معلوم نیست مثلا صعید قطعا به خاک اطلاق می شود ولی آیا سنگ هم جزء آن می باشد یا نه، یا خاک های خاصی که حالت معدنی به خودشان گرفته اند آیا صعید به آنها هم اطلاق می شود؟

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۵۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۳.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۱۷۷.

یا اینکه جایی که انسان در آن متولد شد و زندگی کرد وطن انسان نامیده می شود. حال آیا وطن جدید که انسان برای زندگی بعد از مدتی انتخاب می کند وطن است یا نه؟

یا اینکه طلا و نقره معدن به حساب می آیند ولی آیا خاک خاصی که استفاده ی خاص دارد جزء معدن به حساب می آید؟

این لغات و موارد مشابه بسیار دیگر از مواردی است که معنای آنها تفصیلا معلوم نیست و ما باید برای شفاف شدن معنای آن به قول لغوی مراجعه کنیم.

سپس شیخ انصاری نام این را انسداد صغیر (۱) می داند یعنی در خصوص لغت، باب علم و علمی برای ما مسدود است و ما چاره ای نداریم مگر اینکه در این خصوص، به قول لغوی مراجعه کنیم آن هم در خصوص تفاصیل و الا معانی آنها را اجمالا می دانیم.

ثم ان المحقق الخراسانی رد علی قول الشیخ: محقق خراسانی (۲) انسداد صغیر در باب لغات را رد کرده است و می گوید: اینکه شما دلیل انسداد (۳) را در باب لغات مطرح کرده اید، می پرسیم آیا باب علم و علمی نسبت به احکام مفتوح است یا نه؟

اگر مفتوح باشد (۴) دیگر نیازی به قول لغوی نداریم زیرا قول لغوی برای این است که ما را به حکم شرعی برساند و فرض این است که باب علم و علمی نسبت به احکام مفتوح است پس نیازی به قول لغوی نداریم.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۱۷۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۴.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۸۷.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۸۷.

اگر هم باب علم و علمی در احکام، مسدود باشد ما به هر ظنی عمل خواهیم کرد حتی به قول لغوی چه باب علم و علمی در خصوص لغات مفتوح باشد یا مسدود.

یلاحظ علیه: نحن نختار الشق الاول (و الا کلام ایشان در شق دوم صحیح است) و می گوییم: اگر باب علم و علمی مفتوح باشد باز هم به قول لغوی احتیاج است زیرا علمی عبارت است از ظنی که حجّت می باشد و یکی از آن موارد، قول لغوی است.

به عبارت دیگر چون قول لغوی حجّت است، می گوییم: باب علم و علمی مفتوح است و الا اگر قول او حجّت نبود باب علم و علمی نیز مفتوح نبود.

به هر حال کسانی که می گویند قول لغوی حجّت نیست قولشان با عملشان یکی نیست زیرا همگان به کتاب لغت مراجعه می کنند.

اینکه معروف است که می گویند: لغوی فقط موارد استعمال را بیان می کند نه موضوع له را فقط در لغت نامه هایی که اخیرا [(۱)] نوشته شده است مانند، المنجد، مجمع البحرین و قاموس اللغه صحیح است ولی در مورد پیشینیان چنین نیست به عنوان نمونه ابن فارس که شیعه است در کتاب المقاییس در مقام بیان موضوع له است. مثلا می گوید: هذا اللفظ له اصل واحد او اصلان. یعنی موضوع آن یک یا دو چیز است بعد از آن مستعمل فیه ها را ذکر می کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۵.

مختار ما این است که ممکن است قول لغوی حجّت نباشد ولی وقتی برای یک لفظ به چند کتاب لغت مراجعه کنیم و تفحص بیشتری کنیم و با لغت عرب مأنوس باشیم می توانیم معانی موضوع له را پیدا کنیم.

بنا بر این مراجعه به کتب لغت از باب تقلید نیست بلکه از باب اجتهاد است و فرد با مراجعه و تدبر، در کتاب لغت اجتهاد می کند.

به عنوان نمونه در قرآن می خوانیم: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ (۱)

و نمی دانیم مراد از کعبین چیست آیا برآمدگی پشت پا است یا مراد دو برآمدگی در سمت راست و چپ پا می باشد. در این حال وقتی مجتهد به چندین کتاب لغت مراجعه کند می تواند از روی اجتهاد به نتیجه ای برسد.

الکلام فی الاجماع المحصل المنقول بخبر واحد: (۲) (۳)

گفتیم اصل در ظن عدم حجیّت است. از این اصل، ظواهر و قول لغوی خارج شده است. اکنون به سراغ اجماع محصلی می رویم که با خبر واحد نقل شده است. یعنی اجماعی بوده است و ما اطلاق نداریم ولی یک نفر آن را به ما خبر می دهد. (هر چند از باب اختصار از آن به اجماع منقول تعبیر می کنند.)

شیخ انصاری (۴) این بحث را مطرح می کند. ولی ما بحث در اینجا را خلاف روال طبیعی می دانیم زیرا ابتدا باید دو چیز را قبلا ثابت کنیم تا بعد بتوانیم وارد این بحث شویم:

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۷.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۸۸.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۸.

اولین مسأله بیان و توضیح اجماع محصّل است تا بعد ببینیم کسی که آن را نقل می کند چه چیزی را نقل کرده است.

ثانیا: باید ثابت کنیم که خبر واحد و قول ثقه حجّت می باشد.

بنا بر این ما برای رعایت اجمالی ترتیب این بحث را مطرح می کنیم به این گونه که ابتدا اجماع محصّل را بحث می کنیم و بعد وارد اجماع منقول می شویم. (هرچند شیخ اول اجماع منقول و بعد اجماع محصّل را مطرح کرده است.) البته بحث در خبر واحد را به محل خود موکول می کنیم.

فنقول: الاجماع المحصل و ما ارید به

قبل از ورود به بحث این نکته را متذکر می شویم که می گویند: علم اصول از ادله ی اربعه بحث می کند. بعد وارد مباحث اصول که می شویم مبحث مستقلی که مربوط به این امور چهارگانه باشد نمی یابیم.

این مباحث در مباحث اصول ادغام شده است: مثلا سنت در خبر واحد بحث شده است و اجماع محصّل را در باب اجماع منقول، کتاب را در حجیّت ظواهر و عقل را در مباحث قطع مطرح کرده اند.

این روش صحیح نیست و باید هر کدام از آن چهار مورد را در فصلی جداگانه بحث کرد.

به هر حال بحث فوق مربوط به اجماع محصّل است.

اهل سنت اجماع محصّل را به دو گونه تفسیر می کنند:

التعریف الاول: اجماع المسلمین فی عصر علی حکم من الاحکام الشرعیه. (۱)

ص: ۲۳۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۹.

اگر این تعریف صحیح باشد فقط شامل ضروریات می باشد مانند اینکه روزه واجب است و یا نماز صبح دو رکعت می باشد.

التعریف الثانی: به دلیل اشکال فوق اهل سنت بعدا از این تعریف عدول کردند و به اجماع العلماء و یا اجماع اصحاب الحل (۱) و العقد فی حکم من الاحکام فی عصر من الاعصار (حل به معنای گشودن و عقد به معنای بستن است این اصطلاح کنایه از قاضی ها است.) را کافی می دانند.

معنای اجماع در لغت: اجماع در لغت به معنای قصد (۲) است و اجمع ای قَصَد و به همین سبب می گویند: لا صوم لمن لم یُجمع یعنی کسی که روزه را قبل از فجر قصد نکند روزه اش صحیح نیست.

اگر لفظ اجماع به صیغه ی جمع استفاده شود به معنای اتفاق داشتن بر امری است مانند اینکه در قرآن در مورد برادران یوسف می خوانیم: فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فی غَيابَتِ الْجُب (۳)

ملاک حجیّت اجماع محصّل: (۴) باید دید چرا اتفاق علماء در عصری از اعصار حجّت می باشد.

صاحب کفایه به هفت مبنا در مورد اجماع اشاره می کند. بهترین کتاب در این مورد کتاب ملا اسد الله تستری به نام کشف القناء عن وجه حجیه الاجماع است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۹.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۹.

۳- یوسف/سوره۱۲، آیه۱۵.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۹.

شیخ انصاری نیز در رسائل از این کتاب بسیار استفاده کرده است (البته شیخ اسد الله اهل شوشتری و شیخ انصاری اهل دزفول بوده و با هم از نظر مکانی نزدیک بوده اند.)

اخباری ها به اجماع اعتقاد ندارند و می گویند اجماع مربوط به اهل سنت است و خلافت خلیفه با اجماع درست شده است.

ما ان شاء الله بیان می کنیم که اجماع می تواند روی مبانی شیعه حجّت باشد.

ان شاء الله فردا این بحث را پیگیری می کنیم.

اجماع در نظر اهل سنت ۹۲/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجماع در نظر اهل سنت (۱)

بحث در حجیّت اجماع محصّل است. بعد به سراغ اجماع منقول به خبر واحد می رویم.

همه ی مسلمانان بجز اخباریون اجماع را حجّت می دانند با این حال در وجه حجیّت اجماع اختلاف دارند.

ابتدا به سراغ نظر اهل سنت می رویم. باید توجه داشت که اجماع در نظر اهل سنت موضوعیت دارد نه طریقیت به این معنا که اگر علمای یک عصر بر موردی اجماع کردند این امر موجب می شود که مجمع علیه حکم خداوند باشد حتی اگر خداوند آن حکم را نفرمود باشد. از این رو اجماع در نظر اهل سنت در عرض کتاب و سنت است. با این حال اجماع در نظر ما جنبه ی طریقی دارد و به نظر ما اجماع در طول کتاب و سنت می باشد.

توضیح ذلک: اهل سنت می گویند: اجماع مربوط به منطقه الفراغ (۲) است یعنی مربوط به جایی است که کتاب و سنت حکمی نداشته باشد. با این حال، اجماع باید مدرکی مانند قیاس، استحسان و مانند آن داشته باشد. اگر مدرکی ظنی مانند آنچه شمردیم وجود داشته باشد و اهل سنت بر آن اساس اجماع کنند، رتبه ی اجماع بالا می رود (۳) و حکم مجمع علیه قطعی می شود.

ص: ۲۳۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۷۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۷۰.

دلیل اهل سنت:

استدلال به کتاب: (۱)

آیه ی اول: شافعی می گوید: من چند بار قرآن را خواندم تا دلیلی بر حجیّت اجماع پیدا کنم و به این آیه رسیدم: (وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبیلِ الْمُؤْمِنینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصیراً) (۲)

(من) در (و مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ)هم موصول است و هم شرطیه. در آیه ی فوق دو جمله ی شرطیه ذکر شده است که عبارتند از (وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی) و (وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبیلِ الْمُؤْمِنینَ) جزاء هم عبارت است از دو چیز: (نُوَلِّهِ ما تَوَلّی) و (نُصْلِهِ جَهَنَّمَ)

شأن نزول آیه این است که فردی اسلام آورده بود و بعد دزدی کرد. آیه ی فوق نازل شد و او، از مدینه فرار کرد و به مکه رفت و به مشرکین ملحق شد.

آیه ی فوق می فرماید که اگر کسی دشمن رسول خدا باشد بعد از آنکه حق و هدایت برای او روشن شده است و مسیری غیر از مسیر مؤمنین را انتخاب کند ما او را واگذار می کنیم به چیزهایی که (بت هایی که) ولایت آنها را به دوش گرفته است و او را وارد جهنم می کنیم.

استدلال به این است که حکم شرط دوم را از شرط اول متوجه می شویم. از این رو وقتی شرط اول که شقاق با رسول خدا (ص) حرام است بنا بر این شرط دوم یعنی رفتن بر غیر سبیل مؤمنین نیز حرام می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۱۷۰.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۱۵.

حال وقتی چیزی حرام شد ضدش واجب می شود بنا بر این حرکت بر طبق سبیل مؤمنین واجب می شود. زیرا دو ضد که شق سومی ندارند اگر یکی حرام باشد ضد دیگریش واجب می شود. بر این اساس اهل سنت می گویند اجماع مسلمین که نوعی حرکت مطابق سبیل مؤمنین است حجّت می باشد و تبعیت از آن واجب (۱) می باشد.

یلاحظ علیه: باید دید مراد از غیر سبیل المومنین (۲) و سبیل مؤمنین چیست؟ شافعی تصور کرده است که مراد عقائد و احکام است. یعنی آراء و افکار کافر حرام است و آراء و افکار مؤمن صحیح و لازم الاتباع است.

این در حالی است که سبیل مؤمن و کافر چیز دیگری است. کافر دو کار مهم انجام می داد، هم دشمن رسول خدا (ص) بود (یشاقق الرسول) و هم علیه او جنگ می کرد.

مؤمن هم در عوض دو کار می کرد: اولا رسول خدا (ص) را گرامی می داشت و ثانیا: علیه کفار جنگ می کرد و رسول خدا (ص) را یاری می کرد.

بنا بر این آیه ی فوق ارتباطی به عقائد و احکام ندارد.

آیه ی دوم: (۳) (وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّهً وَسَطاً) (شما امت ممتازی هستی و اوسط القوم به معنای کسی است که از بقیه برتر است.) (لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهِیداً) (۴)

ص: ۲۴۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۱.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۳.

۴- بقره/سوره۲، آیه۱۴۳.

استدلال به این گونه است که می گویند: خداوند ما را امت ممتاز معرفی می کند. چنین امتی اگر بر مسأله ای اتفاق پیدا کرد باید کلامش حجّت (۱) باشد و الا اگر کلامش حجّت نباشد دیگر چه امتیازی برای آن امت می تواند باشد.

یلاحظ علیه: فعل (جَعَلْناكُمْ) به همه ی امت بر نمی گردد بلکه به گروهی از آنها بر می گردد. اگر قرار بود همه را شامل شود لازم می آید که شاهد و مشهود علیه (۲) در امت اسلامی یکی باشد زیرا اگر زیرا اگر همه ی امت شاهد باشند دیگر کسی باقی نمی ماند که در میان امت اسلام مشهود علیه باشد.

بنا بر این فقط جمعی از امت اسلامی شاهد هستند که همان ها برتر می باشند و سایرین مشهود علیه می باشند.

در اینجا از امام صادق (۳) علیه السلام حدیثی نقل شده است و آن اینکه خداوند چگونه می تواند همه ی امت اسلامی را شاهد قرار دهد و همه ی امت اسلامی شهادت دهند که فلانی نمازگزار است و فلانی بی نماز و حال آنکه در میان امت اسلامی کسانی هستند که شهادت آنها بر یک بسته از سبزی نیز پذیرفته نمی شود. چگونه خداوند آنها را شاهد قرار دهد و بر اساس آن یکی را به بهشت و یکی را به دوزخ ببرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۴.

بنا بر این بر اساس شیعه، آیه ی فوق ائمه را شامل می شود. اهل سنت هم نمی توانند بگویند که همگان مشمول آیه ی فوق هستند. زیرا اولا شاهد و مشهود یکی می شود و ثانیا بعضی از افراد در امت اسلامی هستند که رذل و فاسق می باشند و امکان ندارد که جزء کسانی باشند که خداوند آنها را برتری داده است.

ان قلت: چرا ظاهر آیه در ابتدای شروع آیه این است که حکم برتری، مخصوص به همه ی امت می باشد ولی در واقع این حکم به نظر شیعه مربوط به معصومین می باشد؟

قلنا: جواب آن در خود قرآن آمده است که گاه حکم مربوط به دو سه نفر است ولی خداوند آن را به همه نسبت می دهد کما اینکه می خوانیم: (وَ إِذْ قالَ مُوسی لِقَوْمِهِ یا قَوْمِ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ إِذْ جَعَلَ فیکُمْ أَنْبِیاءَ وَ جَعَلَکُمْ مُلُوکا) (1) این در حالی است که فقط چند نفر از بنی اسرائیل ملک (2) و پادشاه بودند.

جواب دیگر از استدلال اهل سنت به آیه ی فوق این است که مراد از (وسط) برتر نیست بلکه مراد چیزی است که بین غلو و انحطاط باشد یعنی خداوند به مسلمانان می فرماید: شما نه مانند یهود هستید که انبیاء را می کشتند و نه مانند مسیحیت که انبیاء را خدا به حساب آوردند.

حجّیت اجماع نزد اهل سنت. ۹۲/۰۹/۱۲

۱- مائده/سوره۵، آیه۲۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۴.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت اجماع نزد اهل سنت (۱)

گفتیم: حجیّت اجماع نزد سنت با مبنایی که نزد شیعه است متفاوت می باشد. آنها اجماع را مشرِّع (۲) و در عرض کتاب و سنت می دانند.

گفتیم آنها به چند آیه بر حجیّت اجماع استدلال کرده اند. به دو آیه اشاره کردیم در آیه ی اول جواب دیگری در رد استدلال به آیه باقی مانده است که ابتدا آن را بیان می کنیم:

(وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبیلِ الْمُؤْمِنینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصیراً) (۳)

گفتیم که مراد از سبیل المومنین عقائد و احکام فقهیه نیست. (۴)

جواب دیگر این است که اگر قبول کنیم مراد از سبیل مؤمنین همان عقائد و فقه است به سبب آن بوده است که آنها با رسول خدا (ص) هماهنگ و همراه بودند و مؤمنین در آن زمان به معصوم دسترسی داشتند و می توانستند عقائد و فقه را از او دریافت کنند. بنا بر این، این آیه چه ارتباطی به زمان ما دارد که اگر اجماعی حاصل شود در حال حاصل شده است که به معصوم دسترسی نیست. (۵)

آیه ی سوم: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فی شَیْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْویلاً) (۶)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۹.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۶۹.

۳- نساء/سوره۴، آیه۱۱۵.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۱.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۲.

۶- نساء/سوره۴، آیه۵۹.

فخر رازی (۱) در تفسیر خودش به شکل زیبایی این آیه را تفسیر می کند ولی وقتی به مطلب حق می رسد منحرف می گردد. او می گوید: به دو دلیل، اولی الامر در آیه ی فوق معصومین هستند.

دلیل اول: در کنار الله و رسول قرار گرفته است بنا بر این چون این دو معصوم هستند وحدت سیاق (۲) ایجاب می کند که اولوا الامر هم معصوم باشند و معنا ندارد که فاسق و فاجر را در کنار خدا و رسول قرار دهند.

دلیل دوم: خداونـد به شـکل اطلاق (۳) و بـدون قیـد و شـرط می فرمایـد: بایـد از آنها اطاعت کرد بنا بر این اینها باید معصوم باشـند و هرگز نبایـد امر به گنـاه کننـد و یـا مرتکب خطا شونـد و الا اگر اهل خطا بودنـد و یا امر به گناه می کردنـد قرآن می بایست این قید را اضافه می کرد که: و اولی الامر منکم اذا لم یکونوا مخطئین او اذا لم یأمروا بالمعصیه.

بعـد وقتی مراد از اولی الامر را بیان می کنـد کم کم دچار انحراف می شود و می گویـد: آنها نمی تواننـد بخشـی (۴) از امت باشـند (بر خلاف عقیـده ی شـیعه که آنها را خصوص دوازده امام می دانند.) زیرا ما باید آنها را بشناسـیم و حال آنکه آنها را نمی شناسـیم. بنـا بر این مراد همه ی امت است. این بیـانگر آن است که اگر همه ی امت اجماع بر مسأله ای داشـته باشـند آنها معصوم خواهنـد بود و قولشـان حجّت است. بلکه فرد فرد آنهـا ممکن است دچار خطا شونـد ولی اگر همه بر قولی اتفاق کنند کلامشان حجّت است و از خطا مصون اند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۵.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۶.

بعد دچار غفلت کامل شده و می گوید: مراد از امت اهل حل و عقد می باشند.

نقول: اولا: در کلام ایشان تناقض (۱) ظاهر است زیرا اول می گوید: مراد بعضی از امت نیست زیرا این عده را نمی شناسیم و بعد در آخر می گوید: مراد از آنها اهل حل و عقد هستند. این همان بعض است.

ثانیا: مراد از امت جمعیت خاصی هستند و حتی رسول خدا (ص) نیز آنها را معرفی کرده است. این نکته در روایات اهل سنت به شکل وسعی منعکس است. از جمله در حدیث ثقلین و روایات اثنی عشر (۲) که در صحیح بخاری و مسلم ذکر شده است و قریب به ده روایت است از جمله می خوانیم:

لا یزال الدین عزیزا الی اثنی عشر خلیفه لا یزال الدین قائما حتی تقوم الساعه او یکون علیکم اثنی عشر خلیفه لا یزال الدین ظاهرا علی من ناواه حتی یمضی من امتی اثنی عشر خلیفه لا یزال هذا الامر صالحا حتی یکون اثنی عشر امیرا لا یزال الناس بخیر الی اثنی عشر خلیفه و موارد دیگر.

اهل سنت باید دوازده خلیفه به ما معرفی کنند که که پشت سر هم آمده باشند و همه موجب عزت اسلام شده باشند. در چهار خلیفه ی اول بحث نداریم ولی بعد از آنها هشت نفر دیگر چه کسانی هستند آیا معاویه است که رسول خدا (ص) در مورد او فرمود: لا أشبع الله بطنه؟ (۳) یا یزید است و یا بنی عباس؟

ص: ۲۴۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۷.

۳- انساب الاشراف، بلاذری، ج۱، ص۵۳۲.

یکی از مشکلات اهل سنت تفسیر روایات فوق است. سیوطی در کتاب خود به نام خلفاء الاسلام در معرفی آنها به مشکل بر می خورد. گاه می خواهد عباسیان را به اینها ضمیمه کند و حال آنکه می بیند آنها به ضرر اسلام بودند.

ثالثا: فخر رازی می گوید که مراد اهل حل و عقد هستند. اگر مراد از آنها علماء باشد می گوییم: آنها داخل در آیه نیستند (۱) زیرا عالم بما هو عالم که اولی الامر نیست و امر ندارد. کسی امر دارد که حاکم باشد. بنا بر این هم باید عالم باشد و هم دارای حکومت و صاحب منصب و سلطه باشد به گونه ای که امر کند.

بنا بر این این آیه دلیل بر حجیّت اجماع اهل حل و عقد نیست.

شیخ عبد الکریم خطیب از علماء دانشگاه الازهر می گوید: عنوان اهل الحل و العقد عنوانی مبهم است و به کار نمی آید. اگر این افراد چنان مهم هستند که باید از آنها اطاعت کرد نمی توان با این عنوان مبهم به سراغ آنها رفت و ایشان را شناخت. حتی عنوان اهل الحل و العقد از عنوان اولی الامر مبهم تر است. زیرا اولی الامر می گوید: اینها کسانی هستند که منصب دارند ولی عنوان مزبور همین مقدار را هم نمی رساند.

ما شاهد دیگری داریم مبنی بر اینکه مراد از اولوا الامر علماء بما هم علماء نیستند (۲) و آن آیه ی دیگری از سوره ی نساء است که می فرماید: (وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلاَّ قَليلاً) (۳)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۸.
۳- نساء/سوره۴، آیه۸۳.

کفار با مسلمانان در جنگ شرکت می کردند و اسرار جنگ را به گوش کفار می رساندند و اگر مسلمانان در حال شکست بودند آنها را با خبر می کردند.

آیه ی فوق می گوید: این منافقان هر وقت متوجه شوند که پیروزی یا شکستی متوجه سپاه اسلام شده است سریعا آن را برای از بین بردن روحیه ها پخش می کنند. این در حالی است که اگر آنها واقعا دلسوز می باشند، این اسرار را پخش نکنند بلکه به رسول خدا (ص) و اولوا الامر (یعنی صاحبان منصب در ارتش) منتقل کنند.

بنا بر این مراد از اولی الامر کسانی هستند که علاوه بر علم، دارای فرمان باشد و الا اگر کسی فقط عالم باشد نمی تواند کاری از پیش ببرد.

بنا بر این مراد، ائمه ی اثنی عشر اند که دارای منصب و مقام می باشند و مانند رسول خدا (ص) واجب الاطاعه می باشند.

آیاتی که اهل سنت بر حجیّت اجماع به آن استدلال کردند را بحث کردیم.

سپس علماء اهل سنت بر حجیّت اجماع به یک روایت استدلال می کنند. (1) این روایت را اصحاب سنن نقل می کنند نه اصحاب صحاح (که حاوی روایات صحیحه می باشد). در کتاب سنن این قاعده رعایت نشده است که همه ی روایات آنها صحیح باشد. ابو ماجه، نسائی، ترمذی و ابو داود صاحبان کتاب سنن می باشند. (اینکه می گویند، صحاح سته و در آن چهار سنن مزبور را داخل می کنند از باب تسامح است.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۱۷۹.

روایت فوق را سه نفر از اصحاب سنن به نام ابو ماجه، نسائی و ابو داود نقل کرده اند و آن این رسول خدا (ص) می فرماید: ان امتی لا تجتمع علی ضلاله.

این عبارت بر خلاف آنی است که ما با آن آشنا هستیم که اهل سنت می گویند: لا تجتمع امتی علی خطأ.

در مورد این روایت هم باید از نظر سند بحث کرد و هم از نظر دلالت.

اما از نظر سند، می گوییم: سند این روایت صحیح نیست.

ابن ماجه این روایت را نقل می کند و در سند آن حازم بن عطاء آمده است که اهل رجال می گویند: او منکر الحدیث می باشد. (۱) ترمذی (که در سابق مکانی بین تاجیکستان و ازبکستان بوده است) این روایت را نقل می کند و در سند آن سلیمان بن سفیان مدنی است که ابن معین رجالی معروف اهل سنت در مورد او گفته است: لیس بثقه (۲) در سند روایتی که ابن ماجه نقل کرده است ابن عیاش حمیری است که ذهبی در مورد او می گوید: مجهول است. (۳) بنا بر این این روایات خبر واحد است که دارای سند ضعیف می باشد.

بله حاکم نیشابوری آن را با سند صحیح نقل کرده است. او در کتاب خود به نام المستدرک علی الصحیحین در صدد بوده است که صحیح بخاری و مسلم را تکمیل کند. سند او علی الظاهر مشکلی ندارد ولی به حدی نیست که بتوان بر آن تکیه کرد. زیرا در سند او فردی به نام خراش وجود دارد که گاه در مورد او می گویند: لیس بحجه.

۱-

۲-

۳-

ثانیا: اگر سند مزبور صحیح باشد می گوییم: خبر واحد در مورد احکام فقهی حجّت است ولی با خبر واحد نمی توان قوانین اصول را اثبات کرد. مخصوصا قاعده ی فوق که سرچشمه ی قوانین بسیار دیگری می باشد.

بر این اساس ما استصحاب را با یک خبر ثابت نکردیم بلکه به دلیل ورود اخبار متضافره به آن قاعده دست یافتیم. بر همین اساس حجیّت خبر واحد نیز با یک خبر واحد دیگر ثابت نمی شود بلکه باید اخبار متضافره ای در این مورد وارد شود.

اضافه بر آن، اگر حدیث فوق صحیح باشد. می گوییم: حدیث مزبور می گوید: امت بر ضلالت اجتماع نمی کنند. ضلالت مربوط به عقائد و مربوط به توحید و مسائل مربوط به آن است. بنا بر این اگر کسی در مسأله از مسائل فرعی اشتباه کرد حدیث مزبور آن را ثابت نمی کند. این در حالی است که آنها می خواهند با این روایت ابزاری در دست مجتهد قرار دهند که با آن در فروع دین استنباط کند.

ممکن است کسی بگوید که امت رسول خدا (ص) بر ضلالت اجتماع نمی کنند بنا بر این خلیفه ی اول، خلیفه ی بر حق است زیرا این مسأله در مورد عقائد می باشد.

جواب آن این است که اجماع مزبور محقق نشده است زیرا امیر مؤمنان و افراد بسیار دیگر با آن مخالف بودند و جمع دیگری نیز سکوت کردند.

تم الکلام فی مبنی اهل السنه فی الاجماع

ص: ۲۵۰

ان شاء الله در جلسه ی بعد به مبنای حجیّت اجماع محصّل نزد شیعه می پردازیم.

حجیّت اجماع محصّل ۹۲/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت اجماع محصّل

بحث در مبنای حجیّت اجماع محصّل است. مبنای اهل سنت را بیان کردیم و گفتیم آنها اجماع را در عرض کتاب و سنت می دانند و صرف اتفاق را یکی از ادوات تشریع به حساب می آورند. آنها می گویند که ابتدا باید اجماع در خصوص منطقه الفراغ باشد و بعد دلیلی از قیاس و استحسان داشته باشد و بعد که مورد اتفاق قرار گیرد دلیلی قطعی شده و خداوند نیز آن را حکمی واقعی به حساب می آورد.

این دلیل را نقل و نقد کردیم.

اما دلیل حجیّت شیعه بر اجماع محصّل:

علماء شیعه از دو راه بر حجیّت اجماع استدلال می کنند:

راه اول: قاعده ی لطف

این عده معتقد به یک قاعده ی کلامی هستند که قاعده ی لطف نام دارد.

راه دوم: ملازمه ی عقلی

این عده می گویند که اگر جمعیتی بر مسأله ای فتوا دهند انسان حدس می زند که این حکم مطابق واقع می باشد.

اما راه اول که عبارت است از قاعده ی لطف:

ابتدای به شکل مختصر قاعده ی لطف را تعریف می کنیم سپس به سراغ دلالت آن بر اجماع می رویم.

لطف در لغت: لطف یا از باب فَعَلَ یَفعَلُ می باشد و یا از باب فَعُلَ یَفعُلُ. اگر از باب اول باشد به معنای این است که انسان با نرمی و ملایمت به یک نفر نیکی کند.

ص: ۲۵۱

اما اگر از باب دوم باشد به معنای نازک و لطیف شدن است و در مقابل غلظت می باشد.

در اینجا مناسب، همان معنای اول می باشد. هنگامی که می گوییم فلانی با ما لطف دارد در واقع همان معنای اول را اراده

کرده ایم.

تاریخچه ی قاعده ی لطف: این قاعده، یک قاعده ی کلامی است و از زمان ابن شاذان در کلام شیعه وارد شده است. او در سال ۲۶۰ در گذشته است و از اصحاب امام عسکری و امام هادی علیهما السلام می باشد. در کتب او کتابی وجود دارد به نام کتاب اللطیف. ظاهرا این از باب غلط در نسخه برداری باشد و نام کتاب در واقع کتاب اللطف بوده است.

بعد از ایشان، این نکته در کلام شیخ مفید که متوفای ۴۱۳ است آمده است و بعد از او سید مرتضی در سال ۴۳۶ و بعد شیخ طوسی در سال ۴۶۰ آن را مطرح کرده اند.

اقسام لطف: لطف بر دو قسم است: لطف محصِّل و لطف مقرِّب

لطف محصِّل به معنای یک نوع عنایت از جانب خداوند نسبت به بنده است که موجب می شود بنده به اطاعت او موفق شود.

در مقابل، لطف مقرِّب است یعنی خداوند وسائل امتثال او را فراهم آورده است و فقط مسیر را برای بنده مهیا کرده است به گونه ای اگر او بخواهد و استفاده کند می تواند به مقصد برسد.

محل جریان قاعده ی لطف: قاعده ی لطف در جایی است که مکلف تحت تکلیف باشد و الا اگر تکلیفی در کار نباشد، قاعده ی لطف معنا ندارد.

ص: ۲۵۲

مرحوم خواجه در عبارات خودش به این نکته اشاره کرده است.

گاه اشتباه می کنند و تصور می کنند که لطف، ایجاد قدرت می کند به گونه ای که اگر لطف نباشد مکلف دیگر قادر نیست.

این نکته صحیح نیست زیرا تکلیف بدون قدرت قبیح است. لطف درجایی است که مکلف، قادر هست غایه ما فی الباب الطاف خداوند به او بیشتر می باشد. بنا بر این لطف، تولید کننده ی قدرت نیست و قدرت همواره باید قبل از لطف موجود باشد.

نکته ی دیگر این است که گاه تصور می شود که ما در اثبات قاعده ی لطف برای خداوند تکلیف مشخص می کنیم. مثلا وقتی می گوییم: یجب اللطف علی الله تعالی سبحانه. در مقام این هستیم که وظیفه ای برای خداوند ایجاد کنیم.

جواب این است که اینها با اصطلاح این علم آشنا نیستند. (یجب) به این معنا نیست که ما تکلیفی برای خدا مشخص کنیم بلکه مراد این است که وقتی ما به صفات خداوند نظر می کنیم و می بینیم خداوند حکیم است متوجه می شویم که او بر اساس آن صفات باید نسبت به بندگانش مهربان باشد و آنها را کمک کند. بنا بر این ما در مقام کشف حکم هستیم نه ایجاب حکمی بر خداوند.

مثلا- می گوییم: سه زاویه ی مثلث مساوی با دو زاویه ی قائمه است بعد می گوییم: واجب است که سه زاویه ی مثلث مساوی با آن باشد. کسی به ما نمی گوید که ما در قوانین طبیعت حکمی را واجب کرده ایم. واجب بودن در موارد فوق تکلیفی نیست بلکه از باب استکشاف می باشد.

بنا بر این اگر می گوییم: واجب است خداوند برای هدایت بشر نبی بفرستد و مانند آن همه از باب استکشاف است زیرا وقتی خداوند آن صفات را دارد از آن صفات باید این آثار سر زند.

اذا علمت هذه الامور: قاعده ی لطف قاعده ای کامل و ارزشمند و ثابت شده است (البته کاری به اجماع نداریم و بعدا آن را بحث می کنیم)

مثلا- گاه کسی را می خواهیم دعوت کنیم. برای دعوت گاه فردی عادی را به سراغ او می فرستیم و می دانیم اگر چنین کنیم او نمی آید ولی اگر صاحب خانه پسرش را بفرستد او به مهمانی می آید. در این عقلاء می گویند اگر صاحب خانه واقعا می خواهد آن فرد به مهمانی بیاید باید پسرش را بفرستد و او را دعوت کند و یا خودش شخصا تماس بگیرد.

بر همین اساس، خداوند علاقه دارد ما او را بشناسیم و خداوند خلق را آفریده است تا شناخته شود و می داند عقل برای شناخت او کافی نیست انبیاء هم باید بیایند تا عقل را کمک کنند. بنا بر این خداوند هم باید انبیاء را نازل کند تا بشر را کمک کنند تا خدا را بشناسد.

بعد عقل می تواند منعم را بشناسد تا او با بپرستد.

همچنین خداوند میداند وقتی انبیاء و اولیاء آمدند نوع مردم به حرف آنها گوش نمی دهند و مانند علی علیه السلام نیستند که خدا را فقط به خاطر خدا پرستش کنند. مردم غالبا خدا را به سبب شوق به بهشت و خوف از نار عبادت می کنند. بر همین اساس قاعده ی لطف ایجاب می کند که مردم را ترغیب و ترهیب کند و بهشت و دوزخ را بیافریند و مردم را به حسنات و سیئات بیازماید.

بنـا بر این هر جـا که غرض مهم باشـد و تکلیف کننـده هم تشـخیص دهـد که غـالب مردم به آن تکلیف عمل نمی کننـد باید تکلیف خود را مجهز کند و قاعده ی لطف چنین اقتضایی دارد.

بله اگر اقلیتی باشـند که برای عبادت تقاضاهای غیر معقولی داشـته باشـند لطف خداونـد ایجاب نمی کنـد که لطف را در حق آنها اعمال کند. مثلا اقلیتی بگویند که ما در صورتی خدا را عبادت می کنیم که در دنیا هم به آلاف و الوف برسیم.

با این حال می گوییم: تطبیق قاعده ی لطف بر اجماع محصّل محل بحث است.

ما قبل از بیان دلیل قائلین به اجماع محصّل می گوییم: خداوند دو حجّت دارد: حجّت ظاهره و حجّت غائبه. سؤال نشود که چه فایده ای در حجّت غائبه می باشد زیرا می گوییم: داسـتان موسـی و خضـر در قرآن آمده است و موسـی حجّت ظاهره و خضر حجّت غـائبه می باشـد. همین ولی غـائب در ظرف یـک روز سه کـار عجیب انجام داد که برای موسـی نگران کننـده بود. هم کشـی را سوراخ کرد، بعد غلامی را کشت و کسی او را ندید و کسی او را تعقیب نکرد سومین کار او هم این بود که دیواری را تعمیر کرد و کسی هم متوجه نشد. هر سه کار او مخفی بود.

هر ولی غائبی شبانه روز به فکر امت است ولی امت متوجه آن نمی شود.

قائلین به حجیّت اجماع از طریق قاعـده ی لطف می گوینـد اگر مولی ببینـد که علمای یک عصـر بر مسأله ای اجماع کردند او بایـد به سـبب لطفی که بر آنهـا دارد اتفـاق آنها را بر هم بزنـد تا همه بر امر اشـتباهی اجماع نکننـد که این کار موجب شود به سبب وجود اجماع، بر آن اشتباه اعتقاد پیدا کنند.

ص: ۲۵۵

بنا بر این از اینکه مخالفی در میان مجمعین ایجاد نشده است علامت آن است که اجماع آنها حجّت است و حکمی که به آن رسیدند حکم خداوند می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این دلیل را بررسی می کنیم.

حجیّت اجماع محصّل ۹۲/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت اجماع محصّل

سخن در حجیّت اجماع محصّل از نظر شیعه است. اجماع محصّل چیزی است که توسط فرد تحصیل می شود و فرد خودش اقوال علماء را می بیند.

گفتیم علماء امامیه از دو راه حجیّت آن را ثابت کرده اند: ملازمه ی عقلیه و ملازمه ی عادیه.

بحث در ملازمه ی عقلیه است که می گویند: بین اتفاق علماء و نظر امام معصوم ملازمه است. مبنای این ملازمه، قاعده ی لطف می باشد. حاصل آن این است که امام معصوم وظائفی دارد و از جمله آن وظائف، حفظ شریعت و حفظ علماء از لغزش است. اگر این اتفاق مطابق واقع است فبها و الا باید کاری کند که یک نفر مخالف باشد تا اجماع محقق نشود. حال که کسی اظهار مخالفت نکرده است متوجه می شویم که متفق علیه مورد رضایت امام علیه السلام می باشد.

گفتیم: قاعده ی لطف قاعده ای است صحیح. ابتدا باید آن قاعده را بحث کرد و بعد دید که آیا شامل اجماع هم می شود یا نه.

مثلا خداوند باید شناخته شود کما اینکه می فرماید: کنت کنزا مخفیا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف. (۱)

ص: ۲۵۶

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۸۴، ص۱۹۹، ط بیروت.

عقل تنها بخش کمی از دریای معارف را روشن می کند. خدایی که علاقه مند است شناخته شود لازمه اش این است که انبیاء و اولیاء را بفرستد تا خدا را برای خلق معرفی کنند.

همچنین بعد از ارسال انبیاء می بیند که مردم به راحتی به انبیاء ایمان نمی آورند مگر اینکه معجزه و کرامتی برای آنها مهیا کند. بنا بر این قاعده ی لطف اقتضا می کند که به آنها معجزه را اعطاء کند.

همچنین خداوند می داند که مردم به راحتی به اوامر و نواهی او عمل نمی کنند مگر این که در کنار آن وعده و وعید وجود

داشته باشد. بنا بر این خلق بهشت و جهنم از لوازم قاعده ی لطف است.

خواجه در متن تجرید می گوید: وجود الامام لطف لانه غایه للخلقه (چون غرض از خلقت، انسان کامل است و خداوند جهان را برای انسان کامل خلق کرده است بنا بر این وجود او لطف است.) و تصرفه لطف (زیرا اینکه امام در عالم تصرف می کند و امت را کمک می کند و با خطابات و نامه ها امت را هدایت می کنند همه لطف است. بر این اساس تصرف خضر در سوراخ کردن کشتی و مانند آن همه لطف بود) و عدمه منا (یعنی اگر می بینیم که امام علیه السلام غائب است و تصرف نمی کند علتش کوتاهی و تقصیر ماست بنا بر این ضمیر در عدمه به عدم تصرف امام علیه السلام بر می گردد. البته مراد تک تک امت نیست بلکه همه ی مردم اراده شده است یعنی کافرانی که او را به قتل می رسانند.)

ص: ۲۵۷

بر همین اساس امام غائب هنگامی ظهور می کند که عقلها کامل شده باشد:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنِ الْمُثَنَّى الْحَنَّاطِ عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعْشَى عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ مَوْلًى لِبَنِي شَيْبَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ (۱) [۲]

خلاصه اینکه اگر امت اجماع کردند و به ضلالت افتادند مشکلی ایجاد نمی شود و قاعده ی لطف اقتضا نمی کند که اجماع صورت نگیرد زیرا عدم بهره مندی از امام غائب به سبب تقصیر خود ماست. قاعده ی لطف در جایی مانند ارسال رسل و مانند آن جاری است که امت مقصر نیستند. بر این اساس مدتها اجماع بر این بود که آب چاه از نجس منفعل می شود.

ما اضافه می کنیم: حتی اگر یک نفر در میان مجمعین مخالفت کند، مخالفت او اثر ندارد زیرا همه فتوای خود را دادند و از آن بر نمی گردند و او هم فتوای خود را داده است و مخالفت او باعث نمی شود که بقیه نیز از فتوایشان عدول کنند.

بله در نسل های بعد مخالفت او می تواند اثر داشته باشد زیرا می گویند اجماع محقق نشده است

تم الکلام فی حجیه الاجماع لجهه الملازمه العقلیه

الثانی: حجیّه اجماع المحصل للملازمه العادیه بالحدس

حاصل اینکه می گویند: اگر همه ی علماء بر مسأله ای اتفاق پیدا کنند انسان حدس می زند که مفتی به آنها مطابق واقع است. زیرا وقتی این همه از علماء فرهیخته بر یک مسأله اتفاق دارند بعید است که همه اشتباه کرده باشند. این حدس عادی است نه عقلی.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۲۵، ط دار الکتب الاسلامیه.

بیان ذلک: این ملازمه به سه نوع بیان شده است

البیان الاول: تراکم الظنون یفید القطع بالحکم

مثلا صد نفر خبر می دهند که ماه را رویت کرده اند. ما حدس می زنیم که بعید است این همه جمعیت همه تواطیء بر دروغ داشته باشند مخصوصا که از هم فاصله دارند. همچنین بعید است همه که در نقاط مختلف هستند اشتباه کرده باشند. بله هر کس که ماه را دیده است و برای ما نقل کرده است قول او به تنهای مفید ظن است ولی وقتی این ظنون را با هم جمع کنیم مفید اطمینان و یقین می باشد.

در مورد اجماع هم همین نکته را می گوییم که علماء بزرگ وقتی بر یک مسأله اجماع پیدا کردند، آراء آنها با هم مفید قطع و اطمینان می باشد.

سید مرتضی به این راه اشکالی وارد کرده است که ظاهرا صحیح نیست. فرموده است: اگر تک تک آراء مفید ظن باشد مجموع آراء که تشکیل شده از همان آراء ظنیه است مفید ظن است.

این اشکال صحیح نیست زیرا حکم مجموع با حکم فرد متفاوت است. مثلا یک من گندم وزن قابل توجه دارد در حال که تک تک دانه های گندم وزن قابل توجهی ندارد.

اشکال دیگر این است که بین اجماع علماء و بین خبر متواتر فرق است و آن اینکه در خبر متواتر، هر کدام ادعای قطع می کنند و هر کسی می گوید: من با چشم خودم ماه را رویت کرده ام ولی تک افراد که حکمی را به دست آورده اند ادعای قطع ندارند بلکه با ظنون شرعی به آن رسیده اند. بنا بر این بین مقیس و مقیس علیه فرق است.

ص: ۲۵۹

البيان الثانی: اتفاق العلماء یلازم عاده وجود دلیل معتبر وصل الیهم و لم یصل الینا.

وقتی تمام علماء در یک قرن یا قرونی به حکمی فتوا دادند این علامت آن است که آنها دلیلی قانع کننده داشتند که به دست ما نرسیده است.

مرحوم نائینی این راه را قبول می کند.

یلاحظ علیه: ظاهرا این مسیر صحیح نیست زیرا شیخ طوسی که جزء مجمعین است و هکذا سایر علماء که به فتوایی دست یافتند اگر دلیل قابل توجهی داشتند چرا آن را در کتاب خود ذکر نکرده اند.

بله ادعا نداریم که مؤلفین کتب اربعه تمام روایات شیعه را در کتب خود ذکر کرده باشند زیرا کتاب وسائل و کتاب مستدرک که نوشته شده است حاوی روایات بسیاری است که در کتب اربعه نیست.

البیان الثالث: اگر بخواهیم فتوای کسی را به دست بیاوریم آن را از شاگردانش اخذ می کنیم زیرا شاگردان هر کس به دانستند فتوای او از دیگران اولی هستند.

بر این اساس اگر بخواهیم فتوای امام صادق علیه السلام را به دست آوریم باید ببینیم شاگردان آنها چه می گویند. اگر بین شاگردان ایشان اتفاق باشد کشف می کنیم که حکم امام علیه السلام نیز همان است.

بنا بر این مراد از حجّیت اجماع حجّیت کسانی است که به عصر ائمه متصل بوده اند. از این رو اگر مجمعین قبل از شیخ طوسی و یا مفید باشند اجماع آنها حجّت است.

ص: ۲۶۰

ان شاء الله فردا این نظر را توضیح می دهیم.

اجماع محصّل و منقول ۹۲/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجماع محصّل و منقول

سخن در حجیّت اجماع از طریق ملازمه ی عادیه است. گفتیم کسانی که به این دلیل تمسک می کنند سه بیان دارند. بیان اول این بود که اتفاق علماء از صحت مفتی کشف می کند و بعید است همه یک فتوا بدهند و همه اشتباه کرده باشند.

بیان دوم این بود که اقوال علماء که همه یک حکم را دارند کشف از دلیلی می کند که به آنها رسیده باشد ولی به ما نرسیده باشد.

دو بیان فوق را نتوانستیم بپذیریم. بنا بر این نوبت به بیان سوم می رسد که مختار ماست:

اگر ما بخواهیم فتوای امام را به دست بیاوریم بهترین راه این است که به شاگردان او مراجعه کنیم. بنا بر این اهل سنت می گویند: برای آگاهی از فتاوای ابو حنیفه باید به شاگردان خاص او مراجعه کنیم. (کسانی مانند محمد بن حسن شیبانی و امثال او)

امام صادق و امام باقر علیه السلام نیز خصیصینی مانند محمد بن مسلم و زراره داشتند که از فتاوای امام علیه السلام آگاه بودند.

عبد الله بن محرز یکی از شیعیانی بود که قاضی بود. او می گوید کسی من را وصی کرد و مبلغی به من داد که بعد از او به ورثه ی او بدهم. او که فوت کرد یک دختر داشت و یک عمو. خدمت امام صادق علیه السلام رفتم و جریان را عرض کردم. امام علیه السلام فرمود: نصفش را به دختر و نیم دیگر را به عمویش بده که در مصر است.

ص: ۲۶۱

او می گوید: به کوفه برگشتم و خدمتم محمد بن مسلم و زراه رسیدم و فتوای امام علیه السلام را گفتم. آنها به من گفتند: این فتوا را امام علیه السلام از روی تقیه صادر کرده است. حکم واقعی این است که همه ی آن مال از آن دختر است زیرا وقتی طبقه ی اول باشد دیگر نوبت به طبقات بعد نمی رسد.

عبد الله بن محرز در اینجا به کلام شاگردان امام علیه السلام عمل کرد و همه را به دختر داد. بعد می گوید: سال بعد خدمت امام علیه السلام رسیدم و جریان سال قبل را به حضرت عرض کردم. امام علیه السلام فرمود: آری من به نفع تو تقیه کردم و ترسیدم همه را به دختر بدهی و عمو که سنی است متوجه شود و از تو شکایت کند. اگر عمو متوجه نشده است اشکالی ندارد.

در روایت دیگر است که مردی خدمت امام علیه السلام رسید و حکمی را پرسید. بعد به کوفه رفت و وقتی فتوای امام علیه السلام را نقل کرد خصیصین امام علیه السلام به او گفتند: أَعْطَاکَ مِنْ جِرَابِ النُّورَه یعنی امام علیه السلام این کلام را از کیسه ی نوره که مخصوص نظافت است به تو داده است یعنی تقیه کرده است و حکم خدا چیز دیگری است. بعد او خدمت امام علیه السلام رفت و امام علیه السلام فرمود: آری آنچه گفتند صحیح بوده است. (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۲۳۸، ابواب میراث ولاء العتق، باب۱، ح۱۶، حدیث۳۲۹۱۵، ط آل البیت.

بر این اساس اگر علمایی که در قرن سوم و چهارم هستند فتاوایی داده اند که روایتی در آن نیست و مستند آن حکم روشن نیست. این فتوا نشان می دهد که حکم مزبور در اعصار ائمه مشهور بوده است و آنها به همان فتوا داده اند.

آیت الله بروجردی می فرمود: در فقه اهل بیت نود مسأله داریم که متفق علیه می باشد ولی هیچ دلیل بر آن از کتاب و سنت نیست. تنها دلیل آن اجماعی است که در میان علماء قبل وجود داشته است و یا حکم مزبور در میان آنها مشهور و معتبر بوده است.

بنا بر این اجماع باید اول در میان قدماء باشد و ثانیا دلیلی بر کتاب و سنت نداشته باشد. چنین اجماعی اگر محصّل باشد حجّت می باشد.

بر این اساس، چنین اجماعی که محصّل است حجّت می باشد. با این حال می گوییم: این مقدار اجماع بسیار کم است و به مسائل معدودی در باب ارث و اطعمه و اشربه محدود می باشد.

تم الکلام فی الاجماع المحصل (که خودمان آن را با بررسی اقوال علماء به دست می آوریم.)

الکلام فی الاجماع المحصل المنقول بخبر واحد:

در این اجماع فردی آن را به دست می آورد و سپس از طریق خبر واحد برای ما نقل می کند. شیخ انصاری بحث را در این نوع اجماع متمرکز کرده است.

اجماع منقول بر شش قسم است:

گاه مدعی اجماع سبب را که همان اتفاق است نقل می کند. گاه مسبّب را که قول امام علیه السلام را نقل می کند. گاه هر دو را نقل می کند. هر کی از سه مورد فوق بر دو قسم است یعنی گاه هر سه مورد فوق را از روی حس نقل می کند و گاه آنها را از روی حدس نقل می کند.

اما القسم الاول: سبب و مسبّب هر دو از روی حس نقل شده باشد.

این قسم بسیار نادر است و فقط در عصر حضور امام علیه السلام بوده است و ناقل اجماع در مدینه که امام علیه السلام حضور داشته است بوده و می گوید: اهل مدینه اتفاق بر فلان حکم دارند.

واضح است که قطعا امام هم در میان مجمعین بوده است و اگر همه اتفاق دارند امام هم بر آن حکم اتفاق داشته است.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که اگر واقعا امام صادق علیه السلام در میان علماء بوده است دیگر چه نیازی به ضمیمه کردن دیگران می باشد؟ فرد به راحتی می توانست حکم را از خود امام علیه السلام نقل کند.

جواب این است که راوی امام صادق علیه السلام را نشناخته است و فقط در مدینه بود و دید همه ی علماء بر یک مسأله مانند هم فتوا داده اند.

به اجماع فوق، اجماع دخولیم می گویند یعنی امام علیه السلام نیز داخل در میان مجمعین است.

القسم الثانی: سبب از روی حس نقل شود ولی مسبّب از روی حدس

مثلا راوی اجماع بگوید: اجمع العلماء کلهم حتی الامام فی عصر الغیبه علی کذا. وقتی عصر غیبت را ذکر می کند علامت آن است که سبب از روی حس است ولی مسبّب به سبب غیبت امام علیه السلام از روی حدس می باشد.

ما می دانیم او امام علیه السلام را ندیده است زیرا در زمان غیبت است بنا بر این مسبّب از روی حدس است نه حس.

ص: ۲۶۴

القسم الثالث: سبب از روی حس باشد و دیگر مسبّب در کلام او وجود نداشته باشد.

مثلا راوی اجماع می گوید: اتفق العلماء علی کذا.

در اینجا باید بدانیم که او اگر اجماع علماء را نقل می کند واقعا بررسی کرده است و اقوال تمامی علماء را دیده است.

القسم الرابع: سبب را از روی حس نقل می کند و مسبّب را ذکر نمی کند با این تفاوت که تتبع او ضعیف است و به صرف دیدن چند کتاب بسنده کرده است و اجماع را ادعا کرده است.

القسم الخامس: سبب و مسبّب را از روی حدس نقل کرده است. مثلا یک قاعده را در فقه دیده است و می داند این قاعده اجماعی است بنا بر این یک مصداق از قاعده پیدا می کند و می گوید: این حکم نیز اجماعی است (زیرا استنباط کرده است که هر کس آن مصداق را ببیند آن قاعده را در مورد آن اجرا می کند.)

توجه باشد داشت که سابقا گفتیم اجماع بر شش قسم است ولی به پنج قسم بالغ شد. علت آن این است که یک قسم از آنها کاربرد ندارد.

قبل از بین احکام اجماع پنج گانه ی فوق این مقدمه را ذکر می کنیم که خبر واحد که حجّت است فقط در حسیات حجّت است یعنی مخبر به و یا مقدمات آن باید حسی باشد. گاه مخبر به حسی است مثلا فرد، ماه را با چشم ببیند و از رویت ماه خبر دهد. و گاه مخبر به حسی نیست ولی مقدمات آن حسی است مثلا زید شجاع است این نکته را انسان از لوازم حسی آن متوجه می شود مثلا می بیند که در میدان جنگ حمله می کند و از کسی نمی ترسد و الا شجاعت با چشم قابل مشاهده نیست.

بنا بر این، اجماع منقول نیز اگر حاوی قول امام باشد که از روی حس نقل شده است حجّت می باشد و الا اگر قول امام علیه السلام را از روی حدس نقل کند این حکم برای خودش حجّت است نه برای من.

اذا عرفت هذا فنقول:

اما قسم اول که سبب و مسبّب حسی است، حجّت می باشد با این حال این قسم نادر است.

اما قسم دوم: سبب از حس و مسبّب از حدس باشد.

این اجماع به کار نمی آید. زیرا مسبّب در خبر واحد باید از روی حس باشد.

اما قسم سوم: سبب حسی باشد ولی سخنی از مسبّب به میان نیامده باشد. با این حال ناقل اجماع در تتبع اقوال کوشا است.

این اجماع بخشی از حجّت که اتفاق امت است را در اختیار ما قرار داده است. اگر ما هم تلاشی در کنار آن تلاش انجام دهیم در اینجا می توانیم قول امام علیه السلام را حدس بزنیم. (این حدس گاه از باب ملازمه ی عقلیه و بر اساس قاعده ی لطف است و گاه از باب ملازمه ی عادیه که بگوییم بعید است همه بر یک امر اشتباه اتفاق داشته باشند.)

اما قسم چهارم: که همان قسم قبل است با این فرق که ناقل اجماع تتبع زیادی نداشته است. مثلا گاه می گویند که مسأله اجماعی زیرا شهیدین به آن فتوا داده اند.

اما قسم پنجم: این قسم هیچ ارزشی ندارد و صرفا اجتهادی می باشد که برای خود فرد حجّت است.

خلاصه اینکه در میان این اقسام فقط قسم سوم تا حدی از حجیّت برخوردار است.

ان شـاء الله در جلسه ی بعـد اجماعـات منقولی که در کتب علمـاء ذکر شـده است را ارزشـیابی می کنیم تا ثابت شود نوع این اجماعات ارزش کافی ندارند.

بررسی اجماعات منقولی که در کلام علماء ذکر شده است ۹۲/۰۹/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی اجماعات منقولی که در کلام علماء ذکر شده است

فصل فی تقویم الاجماعات المنقوله: (۱) سخن در مورد ارزشیابی اجماعات منقوله است.

در کتب فقهی ما در موارد بسـیاری ادعای اجماع شـده است. این اجماع ها همه منقول است زیرا ما آنها را تحصـیل نکرده ایم بلکه کسانی که آن را تحصیل کرده اند با خبر واحد برای ما نقل کرده اند.

غالب این اجماعات بی ارزش است زیرا:

اولاـ: گاه دیـده می شود که یک نفر در یک کتاب بر چیزی ادعای اجماع کرده و در کتاب دیگر ادعای اجماع بر خلاف (۲) آن می کنـد. مثلاـ علاـمه در یـک کتـاب از کتـاب هـایش ادعـای اجماع بر جواز چیزی و در جای دیگر بر حرمت آن ادعای اجماع می کند.

ثانیا: گاه در موردی ادعای اجماع می کنند که اصلا قدماء متذکر (۳) آن نشده اند.

ثالثا: گاه در مسائلی ادعای اجماع می کنند که شهرت بر خلاف (۴) آن قائم شده است.

ص: ۲۶۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۳.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۳.

وجود این سه، مورد ما را بر اعتقاد به صحت اجماع کم عقیده می کند. اما تفصیل این امور:

علماء بر سه دسته اند:

قـدماء، که از زمـان کلینی تـا زمان محقق را شامل می شود. متأخرین که از محقق تا زمان مقـدس اردبیلی را شامل می شود. و

متاخری المتاخرین که از مقدس اردبیلی تا صاحب جواهر را در بر می گیرد. ما هر دسته را باید بحث کنیم.

اما در میان قدماء، اجماعاتی که در کلام پنج نفر ادعا شده است را بررسی می کنیم:

شیخ مفید متوفای ۴۱۳ است. او (۱) این مسأله را مطرح می کنـد که: الطلاق مرتان به این معنا که زنی را در یک مجلس نمی توان سه طلاق داد و این کار یا باطل است و یا یک طلاق واقع می شود. بر خلاف اهل سنت که آن را سه طلاق به حساب می آورند. شیخ مفید قول اهل سنت را رد می کند و می گوید: طلاق باید یک مره بعد از مره ی دیگر باشد و بین هر طلاق باید رجوع و یا عقد جدیدی باشد، تا سه بار. اینکه در یک جلسه سه طلاق صحیح باشد بر خلاف قرآن است که می فرماید: الطَّلاقُ مَرَّتان (۲) . همچنین حکم مزبور بر خلاف سنت می باشد. مضافا بر اینکه بر خلاف اجماع نیز می باشد زیرا امت اجماع دارند که هرچیز که مخالف قرآن است باطل می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۳.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۲۹.

او اجماع را بر اساس قاعده ی مزبور بیان فرموده است که هر چیزی که مخالف (۱) قرآن است باطل می باشد.

در جواب می گوییم: استدلال او به قرآن و سنت صحیح است ولی به اجماع صحیح نیست زیرا اجماع به این معنا است که علماء در کتب خود به آن به صراحت فتوا بدهند.

سید مرتضی متوفای ۴۳۶ او قائل است که نجاست را با آب مضاف (۲) مانند گلاب و سرکه هم می توان پاک کرد. او اصل را در اینجا برائت می داند که دلالت بر جواز می کند و می گوید: همه اتفاق دارند اصل جواز است مگر اینکه دلیل بر خلاف پیدا شود. او از قاعده ی مزبور به اجماع راه یافته است.

کلام ایشان دو اشکال دارد:

اولاً: اصل در اینجا بر جواز نیست بلکه در این مورد، استصحاب جاری می شود و آن اینکه من لباس را با گلاب می شویم و شک می کنم نجاست آن از بین رفته است یا نه، در این حال نجاست سابق را استصحاب می کنم.

ثانیا: اجماع مزبور صحیح نیست زیرا اجماع در نظر ایشان از طریق قاعده ثابت شده است و آن اینکه همه، اصل برائت را قبول دارند و مورد فوق هم از مصادیق اصل برائت است.

شیخ طوسی متوفای ۴۶۰ کتاب ایشان در خلاف مملو از اجماع است و ایشان در غالب مسائل، ادعای اجماع کرده است. مثلا دو نفر شهادت داده اند که زید قاتل است و قاضی هم زید را که قتل رساند. بعد مشخص شد که آن دو نفر که شهادت دادند فاسق بوده اند. شیخ طوسی می فرماید: در این مورد باید دیه از بیت المال (۳) (۴) پرداخت شود اجماعا زیرا روایت است که أَنَّ مَا أَخْطَأَتِ الْقُضَاةُ فِي دَمٍ أَوْ قَطْعٍ فَهُوَ عَلَى بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ (۵) و همه این روایت را قبول دارند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۴.
۴- الخلاف، شیخ طوسی، ج۶، ص۲۸۹.
۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۲۶، ابواب آداب القاضی، باب۱۰، ح۱، شماره۳۳۶۵۱، ط آل البیت.

اجماع ایشان صحیح نیست زیرا این اجماع، بر اساس قاعده است نه تتبع اقوال علماء.

ابن زهره متوفای ۵۸۵ او در کتاب خود غنیه در بخش اصول فقه عذرخواهی کرده است که چرا در مسائلی ادعای اجماع کرده است و حال آنکه اجماع مزبور به معنای اجماع اصطلاحی نیست.

ابن ادریس متوفای ۵۹۸ در فقه این مسأله مطرح است که اگر کسی نماز قضاء بر گردن دارد آیا باید فورا بخواند که به آن مضایقه (۱) (۲) می گویند و یا می تواند تدریجا بخواند که به آن مواسعه می گویند.

او قائل است که قول به مضایقه اجماعی است زیرا علماء مانند اشعری ها و قمی ها، روایات مضایقه را در کتب خود عنوان کرده اند و این نشان می دهد که مسأله در نظر ایشان اجماعی است.

واضح است که ذکر روایت دلیل بر افتاء بر اساس آن نیست.

همچنین او معتقد است که زن ناشزه اگر فطریه ای (۳) (۴) بر گردنش باشد زوجه اش باید آن را پرداخت کند و بر آن ادعای اجماع می کند و می فرماید: زیرا زن ناشزه زوجه است و فطریه ی زوجه بالاجماع بر گردن زوج می باشد.

او علاوه بر اینکه در ادعای اجماع اشتباه کرده است اشتباه دیگری را هم مرتکب شده است زیرا ملاک در فطریه عیلولت است یعنی کسی عیال انسان باشد و نان خور انسان به حساب آید و حال آنکه نفقه ی زن ناشزه ی بر گردن شوهر واجب نیست و چه بسا نان خور او نباشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۵.

۲- سرائر، ابن إدریس حلی،ج۱، ص۲۷۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۵.

۴- المعتبر، محقق حلی، ج۲، ص۶۰۱.

اما در میان متأخرین از کسانی که ادعای اجماع (۱) کرده اند می توان به این افراد اشاره کرد:

محقق متوفای سال ۶۷۶ علامه ی حلی متوفای ۷۲۶ شهید اول در ۸۸۶ به شـهادت رسیده است. شهید ثانی در سال ۹۶۶ شهید شده است. مقدس اردبیلی متوفای ۹۹۳

در میان متاخری المتاخرین نیز می توان این علماء را نام برد:

صـاحب حـدائق در سال ۱۱۸۵ محقق بهبهـانی متوفـای سال ۱۲۰۶ سـید جواد عـاملی مؤلف کتـاب مفتـاح الکرامه متوفای سال ۱۲۲۶ محقق قمی متوفای ۱۲۳۱ صاحب ریاض متوفای ۱۲۳۱ صاحب جواهر متوفای ۱۲۶۶ شیخ انصاری متوفای ۱۲۸۱ این دو دسـته در ادعای اجماع با قـدماء فرق دارند (۲) و ادعـای اجمـاع ایشان غالبا بر اساس قاعـده نیست با این حال بایـد اساس کار ایشان را در اجماع بررسی کرد و چهار جهت را باید در نظر گرفت:

اولاـ: آنها به چه مصادری (۳) مراجعه کرده انـد. آیـا به مصـادر و کتب دست اول مراجعه کرده انـد یـا دست دوم و سوم. گاه بعضی در اقوال فقط به جواهر مراجعه می کنند. این کار ارزش چندانی ندارد.

ثانیا: او در نقل اجماع، به چند کتاب مراجعه کرده است. (در این بخش سـخن از کمیت است و در مورد اول، سخن از کیفیت بود.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۷.

ثالثا: اجماع را به چه عبارتی (۱) نقل کرده است: گاه می گوید: اجماعا، و گاه می گوید: لم اجد فیه خلافا. دومی به قوت اول نمی رسد.

رابعا: او گاه کتاب را برای فتوا می نویسد و گاه برای تتبع. (۲) مثلاـ کتاب مفتاح الکرامه برای تتبع نوشته است ولی کتاب ارشاد علامه برای فتوا است.

خامسا: او کتاب را در دوران جوانی نوشته است که فقه او تکمیل نشده بود یا در دوران کهنسالی که فقه او پخته شده بود.

بعد از اتمام این پنج مورد، وقتی مجتهدی به این اجماع در کلمات علماء دست می یابد خودش هم باید تحقیق کند و تتبع نماید و اقوال را ببیند و تتبع خود را به زحمات ایشان ضمیمه کند تا متوجه شود آیا مسأله واقعا اجماعی است یا نه. بعد اگر اجماع در نظر ما تائید شد، این اجماع که منقول است مفید اطمینان می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد حکم اجماعات متعارضه را بیان می کنیم. مثلا کسی ادعای اجماع بر حرمت کرده است و دیگر بر خلاف آن ادعای اجماع کرده است.

اجماعات متعارضه ۹۲/۰۹/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجماعات متعارضه (۳) (۴)

الکلام فی الاجماعات المتعارضه: مثلا فقیهی در کتابش ادعای اجماع می کند که ملاقی (۵) با متنجس نجس نیست اجماعا و فقیه دیگری ادعا می کند نجس است اجماعا. (سخن در ملاقات با نجس نیست بلکه در ملاقات با متنجس است.)

ص: ۲۷۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۸.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۱.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۸.

باید دید که وقتی دو اجماع متعارض است آیا سبب ها که قول معصوم است (۱) با هم تعارض دارند یا مسبّب ها که قول علماء (۲) (۳) است.

اما یقینا در کلام امام تعارض هست زیرا مستند یک قول قول امام به نجاست و مستند دیگری قول امام به عدم نجاست می

باشد. اجماع کاشف از قول امام علیه السلام است.

بنـا بر این بـاز گشت دو اجمـاع که متعـارض انـد به تعـارض در خبرین متعارضـین بر می گردد. بنـا بر این تعارض در هر دو به تعـارض در کلام امام علیه السـلام بر می گردد البته با این تفاوت که قول امام در خبرین متعارضـین حسـی است ولی قول امام علیه السلام در اجماع حدسی است.

سخن در این نیست که امـام علیه السـلام متعارض سـخن گفته است بلکه مراد این است که این دو قول که از امام علیه السـلام نقل شده است متعارض است.

حـال این سؤال مطرح می شود که چرا علماء بابی تحت عنوان تعادل و ترجیـح در خبرین متعارضـین گشوده انـد ولی در مورد دو اجماع متعارض چنین نکرده اند.

جواب این است که خبرین متعـارض بسـیار است ولی در دو اجمـاع که متعـارض باشـند این مقـدار شـیوع (۴) وجود نـدارد به همین دلیل آن را در اینجا مطرح می کنند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۹.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۹.

اکنون باید دید آیا در سبب که اتفاق علماء است آیا تعارض هست یا نه.

جواب این است که بستگی دارد ناقل اجماع که فردی باشد. گاه ناقل دو اجماع متعارض هر کدام کوشش بسیاری کرده اقوال علماء (۱) را تتبع کرده انـد. در این حـال تعارض در سـبب وجود دارد ولی گاه ناقلین دو اجماع متعارض اهل تساهل و تسامح است و بـا صـرف مراجعه به چنـد کتـاب معتبر ادعـای اجمـاع می کننـد. در این حال ثابت نمی شود که در مسبّب نیز تعارض باشد.

هذا کله در جایی است که اسـماء علماء ذکر نشده باشد و فقط اجماع نقل شده باشد ولی اگر اسامی علماء هم ذکر شده باشد در این حال کسـی که اجماع را می شنود باید خودش اقوال ایشان را بررسی کند تا ببیند آیا کلام ایشان ملازم با قول امام علیه السلام هست یا نه.

اکنون وارد بحث دیگر می شویم و آن اینکه خبر واحـد تـا به حال اجماع را برای ما نقل می کرد الآن بحث در جایی است که خبر واحد، تواتر را نقل می کند فنقول:

نقل التواتر بالخبر الواحد: (۲) (۳) مثلا سید مرتضی (۴) می فرماید: لا ترثوا النساء من العقار متواترا. یعنی متواترا از امام صادق علیه السلام نقل شده است که زن ها از عقار (مانند خانه) ارث نمی برند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۰۹.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۱.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۲۷.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۱۰.

باید بحث کرد که اولا آیا قول امام با نقل تواتر ثابت می شود.

ثانیا: عنوان تواتر ثابت می شود یا نه.

امـا قول امام با تواتر ثابت نمی شود زیرا قول امام علیه السـلام هنگامی ثابت می شود که پیش منقول الیه که ما هستیم نیز تواتر (۱) ثابت شود. این در حالی است که این تواتر نزد ناقل ثابت شده است نه برای ما.

بله اگر ناقل اجماع سـند (۲) را برای ما نقل کنـد در این صورت ما به سـند نگاه می کنیم و اگر سـند صـحیحی باشد قول امام برای ما ثابت می شود.

اما صفت و عنوان تواتر: ثمره در نذر ثابت می شود مثلا نذر (۳) می کنم که اگر در سطح سه قبول شدم تمامی خبرهای متواتر را حفظ کنم. حال آیا خبر مزبور هم متواتر است که باید آن را حفظ کنم یا نه؟

اگر در نـذر گفته باشم که خبر واحـدی که نزد من محقق شـده باشـد آن روایت را لازم نیست حفظ کنم ولی اگر گفته باشـم خبر واحدی که به هر حال نزد کسی ثابت شده باشد در این صورت باید آن را حفظ کنم.

نزول القرآن بالقرائات السبع: (۴) (۵) این بحث در علوم قرآن آمـده است. این بحث ها در مقـدمه ی التبیان (۶) ، مجمع البیان (۷) و کتاب صافی و غیره ذکر شده است. بعضـی از علماء اهل سنت هم کتابی مستقل در این مورد نوشته اند مانند البرهان فی علوم القرآن نوشته ی زرکشی و یا الاتقان فی علوم القرآن نوشته ی سیوطی.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۱۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۱۰.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۱۰.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۱۱.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۲۸.

۶- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج۱، ص۷.

۷- تفسیر مجمع البیان، شیخ طبرسی، ج۱، ص۳۸.

علامه ی طباطبایی هم این بحث را در لا به لای تفسیر ذکر کرده است.

یکی از بحث های علوم قرآن، مربوط به قرائت سبعه است که هفت قاری رسمی آن را نقل کرده اند، سه قاری غیر معروف و چند قاری شاذ هم وجود دارند.

عجیب این است که این قاریان همه در قرن دوم می زیستند مثلاـ قاری اول در سال ۱۱۸ فوت کرده است قاری دوم که ابن کثیر است در سال ۱۲۰ و عاصم در ۱۲۸ و ابو عمرو در ۱۵۴ و حمزه در ۱۵۶ و نافع در ۱۶۹ و علی بن ابی حمزه در سال ۱۸۹ فوت کرده اند.

آیا می توانیم نماز را به هفت قرائت بخوانیم؟

این مسأله در میان علماء اختلافی است. علامه قائل است می شود نماز را به این قرائات خواند و صحیح است. حتی شهید از این بالاتر رفته قائل است که می توان نماز را با آن سه قرائت غیر مشهور هم خواند. البته می گوید با آن قرائت شاذ نمی توان نماز خواند.

سید طباطبایی در عروه در فتوایی عجیب می فرماید: می توان قرآن و نماز را با قرائت صحیح خواند هر چند منطبق بر قرائات عشره نباشد. امام قدس سره در این مسأله احتیاط می کند.

باید دید این اختلافات قرائات از کجا به وجود آمده است. بعضی می خواهند این مسأله را به رسول خدا (ص) منسوب کنند و بگویند رسول خدا (ص) این هفت قرائت را خوانده است.

به نظر ما این ایده صحیح نیست. در حدیثی می خوانیم:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الِاخْتِلَافَ يَجِي ءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاهِ (۱) [۱۹]

بنا بر این اختلاف از ناحیه ی امت ایجاد شده است. روایت فوق اختلاف قرائات را تصحیح نمی کند.

ما این مطلب را در کتاب المنهاج التفسیریه (۲) ریشه های این اختلاف را ذکر کرده ایم. خلاصه ی آن این است که در زمان رسول خدا (ص) چند نفر از صحابه، قرآن را به خط خود نوشته اند از جمله ایشان ابیّ بن کعب (۳) و مقداد و معاذ بن جبل و عبد الله بن مسعود می باشند. بنا بر این قرآن در زمان رسول خدا (ص) و به اذن ایشان، قرآن مکتوب شده بود. اینکه می گویند عمر و یا ابو بکر بعد از رسول خدا (ص) قرآن را جمع کردند افسانه ای بیش نیست. اینها در نوشتن قرآن در نوشتن حرکات و نقاط حروف دقت لازم را رعایت نکردند بنا بر این وقتی به نقاط مختلف رفتند و قرآن را به آنها عرضه کردند هر کس قرآن را به قرائت خود خواند و از اینجا اختلاف قرائات نشئت گرفت.

این سبب شد که در زمان خلیفه ی سوم مشکله ای ایجاد شد و آن اینکه دیدند قرآن را به قرائت های مختلف (۴) می خوانند. بنا بر این او به تصویب امام علیه السلام و دیگران تصمیم گرفت که یک نسخه ی واحد از قرآن ارائه کنند. بنا بر این طبق قرائت قریش چند نسخه از قرآن را نوشتند و ما بقی نسخه ها را سوزاندند. از آن قرآن شش نسخه نوشتند و به نقاط مهم فرستادند. (۵) علی الظاهر امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز بر این کار راضی بوده است.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص ۶۳۰، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- المناهج التفسیریّه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۱۸۸.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۱۳.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۱۴.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۱۴.

اتفاقا، در این شش نسخه، دقت لازم رعایت نشد و بعد از آن یک سری اختلافات به وجود آمد. (۱)

علاوه بر اینکه همین شش نفری ظاهرا بعد از استنساخ دوباره متن را با هم مرور نکردند. مضافا بر اینکه خط در آن زمان کامل نبوده است مثلا اصلا در آن نقطه وجود نداشت. از این رو کلمه ی فتبینوا گاه فتثبتوا خوانده می شد. مثلا الف وسط نوشته نمی شد بنا بر این (یخادعون)، (یخدعون) نوشته می شد و همین موجب شد که آن را به آن دو شکل بخوانند.

اضافه بر آن اختلاف لهجه در میان عرب خود به این اختلاف دامن زد و بعضی مثلا (مالک) را (مَلِک) می خواندند.

بنا بر این قرآن را باید به یک نسخه خواند و آن همان نسخه ای است که در دست ما می باشد.

بحث اخلاقی:

خداوند ابتدا می فرماید: أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ (۲)

هر کس این آیه را می خواند خوشحال می شود ولی در آیه ی بعد دو قید برای آن ذکر شده است: الَّذِينَ آمَنُوا وَ كانُوا يَتَّقُونَ (۳)

بنا بر این هم ایمان قلبی باید وجود داشته باشد و هم اینکه باید سپری به نام تقوا باشد که بین انسان و خشم خدا و آتش فاصله بیندازد.

وقتی این دو شرط حاصل شود، فرد در زمره ی اولیاء الله داخل می شود و از خوف و حزن دور می شود.

ص: ۲۷۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۱۵.

۲- یونس/سوره ۱۰، آیه۶۲.

۳- یونس/سوره ۱۰، آیه۶۳.

اختلاف قرآءات ۹۲/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اختلاف قرآءات

شیخ انصاری و به تبع آن محقق خراسانی مسأله ی قرائات را در قرآن مطرح کرده انـد و ما هم به تبع آنها این مسائل را مطرح متعرض می شویم هرچند ارتباطی به بحث اصول ندارد.

در بحث قرائات پنج مسأله محل بحث قرار گرفته است که عبارتند از:

اولا: منشأ اختلاف قرائت چیست و چه چیزی موجب شده است که این قرائات متعدد در مورد قرآن به وجود آمده است؟

ثانیا: آیا این قرائات سبعه متواترا از رسول خدا (ص) نقل شده اند یا نه؟

ثالثا: اگر قرائات فوق متواتر نباشد آیا خود قرآن می تواند متواتر باشد؟

رابعا: گفته شـده است که قرائات مشـهور هفت قرائت است و سه قرائت غیر مشـهور و چند قرائت شاذ وجود دارد. آیا دلیلی بر این حصر هست یا نه؟

خامسا: فریقین این روایت را نقل کرده اند که نزل القرآن علی سبعه احرف (۱) [۱]، معنای این روایت چیست؟

این مسائل به شکل مفصل تری در کتاب ما به نام المناهج التفسریه مطرح شده است.

اما الامر الاول: این مبحث را در جلسه ی قبل تا حدی مطرح کردیم و گفتیم در زمان پیامبر گروهی از صـحابه برای خود قرآن نوشـته بودنـد. اختلافاتی در این قرائت وجود داشت و آنها در نوشـتن آن وحدت خط، وحدت اعراب و تلفظ نداشـتند و وقتی آنها به اماکن دیگر رفتنـد و قرآن را تـدریس کردند این اختلافات به جای دیگر هم سـرایت کرد. مثلا در کوفه قرائت عبد الله بن مسعود معروف شد و در شام قرائت معاذ بن جبل مشهور شد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۱۶۴، ابواب القرائه فی الصلاه، باب۷۴، ح۶، حدیث۷۶۳۵، ط آل البیت.

بعد در زمان عثمان در سال ۳۵ هجری تصـمیم گرفته شد که قرآن واحدی نوشته شود. لجنه ای از چند نفر تشکیل داده شد تا قرآن واحدی بنویسند و ما بقی قرآن ها را از بین ببرند. این لجنه چهار قرآن برای مدینه، مکه، کوفه و بصره و یا شام.

این کـار موجب شـد که تـا حـدی اختلاـف قرائـات کم شـد ولی متأسـفانه در همین قرآنهـا در قرائت و کتابت اختلافی وجود داشت. به همین دلیـل وقتی این قرآن هـا را به عثمـان نشـان دادنـد گفت: أری فیه لحنـا ستسـتقیمها العرب بالسـنتهم و لو کـان

المملی (املاء کننده) من حذیف و الکاتب من سقیف (از قبیله ی سقیف) لما ظهر ذلک.

منشأ اختلاف در آن چهار نسخه این بود که خط در آن زمان کامل نشده بود و در عربستان حدود صد سال بود که خط وارد شده بود. بر این اساس

اولاـ گاه به جای نون تنوین نوشتند و گاه بر عکس مثلا در آیه ی: وَ کَأَیِّنْ مِنْ نَبِیٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّیُّونَ کَثیرٌ (۱) کلمه ی (کَأَیِّنْ) می بایست با تنوین نوشته شود.

یا در آیه ی کَلاَّ لَئِنْ لَمْ یَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِیَه (۲) کلمه ی (لَنَسْفَعاً) باید با نون نوشته شود.

ثانیا: نقطه در نوشتن آنها وجود نداشت. بر این اساس در آیه ی: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا (۳) عبارت (فَتَبَیَّنُوا) را فتثبتوا خوانده اند.

ثالثا: عبارت قرآن بدون اعراب بود بر این اساس در آیه ی: أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیرٌ (۴) [۵]کلمه ی (أَعْلَمُ) را به صیغه ی امر و (إعلَم) خواندند.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۱۴۶.

۲- علق/سوره۹۶، آیه۱۵.

۳- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۵۹.

رابعا: الف را در وسط نمی نوشتند بر این اساس (یخادعون) را یخدعون می نوشتند بر این اساس در آیه ی: یُخادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ ما یَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ ما یَشْعُرُونَ (۱) هر دو واژه را یخدوعون خوانده اند.

خامسا: اختلاف در لهجه موجب شده بود که بعضی از کلمات متفاوت خوانده شود مثلا نستعین را بعضی با کسر نون می خواندند.

این مسائل موجب شد که اختلاف هرچند کم شد ولی ریشه کن نشد.

الامر الثانی: تواتر القرائات السبع

گفته شده است که این هفت قرائات متواتر است. باید دید مراد ایشان تواتر از رسول خدا (ص) است یا تواتر از قاری.

اگر مرادشان تواتر از رسول خدا (ص) باشد این ادعا صحیح نیست زیرا حیات رسول خدا (ص) آنقدر وسیع نبود که در مسجد بنشیند و قرآن را به هفت قرائت بخواند و مردم یاد بگیرند. زمانی که رسول خدا (ص) در مکه بود اصلا مجالی برای ایشان نبود که چنین کند. وقتی ایشان وارد مدینه شد در طول ده سال هم به سبب گرفتاری های بسیار فرصت انجام این کار را نداشت. در طول مدت اقامت ایشان در مکه یهود و نصاری و منافقین و مشرکین و جنگ هایی که تعداد آنها به ۲۷ غزوه و ۵۵ سریه بالغ می شود و موافقت نامه هایی که با قبائل عرب نوشت و گرفتاری هایی که با زنان خود داشت که گاه یک ماه از زنان خود جدا بود همه نشان می دهد که فرصت کافی برای رسول خدا (ص) نبود که قرآن را به هفت قرائت بخواند.

ص: ۲۸۱

۱- بقره/سوره۲، آیه۹.

همچنین قرآنی که واحد باشد بهتر می تواند مردم را هدایت کند تا قرانی که نسخه های متعدد داشته باشد. لطف الهی ایجاب می کند که برای جذابیت قرآن، یک نسخه از آن بیشتر وجود نداشته باشد. نه اینکه رسول خدا (ص) مردم را به این اختلاف دعوت کند.

همچنین اگر زندگی هفت قاری مشهور را بررسی کنیم می بینیم که هر کدام دو راوی از پیامبر اکرم (ص) دارند. عاصم به دو واسطه به نام عبد الرحمان سلمی و زرّ بن حبیش قرائت خود را از رسول خدا (ص) نقل می کند. واضح است که با دو راوی نمی توان تواتر را ثابت کرد.

غالب این قاری های مشهور در قرن دوم هستند و با آن دو راوی از رسول خدا (ص) نقل می کنند. این در حالی است که تواتر به این معنا است که در هر طبقه تعداد راویان به حد تواتر برسد.

حتی اگر بین راوی و رسول خدا (ص) تواتر وجود داشته باشد ولی این تواتر را یک نفر که همان قاری است نقل می کند که این خود به این معنا است که تواتر ثابت نشده است.

به هر حال گفتیم که اصل انتساب این اختلاف قرائت به رسول خدا (ص) صحیح نمی باشد.

اگر مراد ایشان این باشد که این قرائت از قاری به بعد متواتر بوده است این هم به کار نمی آید حتی اگر ثابت شود که این تواتر وجود داشته است.

الامر الثالث: انکار تواتر در قرائت قراء موجب نمی شود که قرآن فی نفسه متواتر نباشد. گفته نشود که قرائت موجود که قرائت مشهور است قرائت عاصم است که تواتر آن ثابت نیست زیرا می گوییم: قرائت عاصم مطابق قرآن است نه اینکه قرآن مطابق قرائت عاصم باشد. اینکه در آخر قرآن می نویسند که بر مطابق قرائت عاصم صحیح نیست. خود قرآن متواتر است زیرا از زمان رسول خدا (ص) همه سینه به سینه آن را خوانده و نقل کرده اند. در طول دنیا هیچ تواتری به حد تواتر موجود در قرآن نیست.

ص: ۲۸۲

بله بعضی از اعراب یا نقطه های قرآن شاید متواتر نباشد. آیت الله خوئی می فرماید: قرآن در یکی از این هفت قرائات است و یکی از آنها می تواند متواتر باشد.

الامر الرابع: گفته اند که قرائت مشهور هفت قرائت است. (کما اینکه مذاهب فقهیه را در چهار مذهب خلاصه کرده اند)

هیچ دلیل قرآنی یا حدیثی مبنی بر این انحصار نیست. سه قاری غیر معروف و قراء شاذ همه در عرض هم هستند و یکسان می باشند. اجماع بر اینکه هفت قرائت رسمی است نه بیشتر اجماعی بی فایده است. آنها دیده اند که اگر اختلاف بیشتر از این مقدار شود موجب وهن می شود. به همین سبب بوده است که مذاهب فقهی را در چهار مذهب خلاصه کرده اند زیرا دیده اند اگر این مذاهب بسیار باشد استواری فقه از بین می رود.

به هر حال ما همین قرائت مشهور که دست ماست را معتبر می دانیم.

الامر الخامس: حدیث نزل القرآن علی سبعه احرف (۱) [۷]حدیثی است که توسط شیعه و سنی نقل شده است. این روایت را بر هفت قرائت تطبیق کرده اند و حال آنکه اشتباه است. کلمه ی (احرف) ارتباطی به هفت قرائت ندارد.

ظاهرا مراد از (احرف) در روایات ما معنا است کما اینکه در آیه ای از قرآن می خوانیم: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلی حَرْفٍ (۲) یعنی بعضی فقط یک معنا را می گیرند و بس. مثلا فردی می گوید: خداوند فرموده است: ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ (۳) بنا بر این اگر خداوند دعای او را مستجاب نکند او از دین بیرون می رود و یا منحرف می شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۱۶۴، ابواب القرائه فی الصلاه، باب۷۴، ح۶، حدیث۷۶۳۵، ط آل البیت.

۲- حج/سوره۲۲، آیه۱۱.

۳- غافر/سوره۴۰، آیه۶۰.

بنا بر این مراد هفت معنا است که همان بطون قرآن هستند. همچنین سبعه مدخلیت ندارد و ممکن است کمتر و یا بیشتر باشد. کما اینکه در آیه ی قرآن می خوانیم: اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُم (۱) که به این معنا نیست که اگر رسول خدا (ص) برای آنها هفتاد و یک بار استغفار کند خداوند آنها را می بخشد.

به این نکته در بعضی از روایات اشاره شده است:

روی الصفار (محمد بن حسن صفار قمی متوفای ۲۹۰ صاحب کتاب بصائر الدرجات) بسنده عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى سَبْعَةِ أَوْجُهٍ مِنْهُ مَا كَانَ (حقائقی که گذشته است) وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدُ (بخشی هنوز واقع نشده است.) تَعْرِفُهُ الْأَئِمَّةُ ع (۲) [۱۱].

برای اینکه آیات قرآن بطن دارند می توان به این آیه مثال زد که در مورد حضرت ابراهیم آمده است: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِين (۳)

معنای آیه می تواند این باشد که اگر این ستاره رب است او باید مربوب خود را ببیند و شاهد باشد. او که افول کرد و رفت در نتیجه ربی که بی خبر است بدرد رب بودن نمی خورد. (در این معنا به ربوبیت تکیه شده است.)

خدایی که افول می کند علامت آن است که تحت قدرت چیز دیگری است و مسخَر آن است که آن را می برد و می آورد و چنین خدایی به کار نمی آید. (در اینجا روی تسخیر تکیه شده است)

۱- توبه/سوره۹، آیه ۸۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۹۷، ابواب صفات القاضی، باب۱۳، ح ۵۰، حدیث ۳۳۵۸۱، ط آل البیت.

۳- انعام/سوره۶، آیه۷۶.

ستاره حرکت می کند و حرکت همواره برای رسیدن به مقصود است و این نشان می دهد که او کامل نیست و ناقص است و برای منظوری حرکت می کند (در این تفسیر روی حرکت و وجود نقص تکیه شده است)

این تفسیرها هر کدام مکمل دیگری است نه مغایر با دیگری.

قرآن باید چنین باشد و بطن های مختلفی داشته باشد. کما اینکه در روایتی آمده است که در آخر الزمان گروهی می آیند که اهل تعمق و تدبر هستند که خداوند برای آنها شش آیه ی اول سوره ی حدید و سوره ی توحید را آورده است. بنا بر این قرآن باید دارای بطون باشد تا بتواند در طول زمان تا روز قیامت دارای مطلب باشد و به روز باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ شهرت می رویم.

الشهره الفتوائیه ۹۲/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الشهره الفتوائیه (۱) (۲) (۳)

گفتیم اصل در ظن عدم حجیت است مگر اینکه موردی با دلیل از تحت آن خارج شده باشد. تا حال سه مورد را خواندیم که استثناء شده اند که عبارتند از: ظواهر کتاب و غیر کتاب، قول لغوی، اجماع محصلی که از طریق خبر واحد نقل می شود.

البته ما ظواهر را جزء ظنون نمی دانستیم و دلالت آن را قعطی می دانستیم. در مورد قول لغوی هم گفتیم که قول او حجّت نیست ولی با این حال از قول او بی نیاز نیستیم به این معنا که هم باید به قول او مراجعه کنیم و هم خودمان تحقیق کنیم تا به نتیجه برسیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۶.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۲.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۳۱.

اما در مورد اجماع هم قائل به تفصیل و توضیح شدیم.

اکنون به سراغ مورد چهارم می رویم که عبارت است از شهرت فتوایی. ابتدا اموری را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

الامر الاول: تنقسم الشهره الی اقسام ثلاثه

الشهره الروائیه الشهره العملیه الشهره الفتوائیه در میان این سه شهرت فقط شهرت اخیر محل بحث است.

اما شهرت روائیه عبارت از آن است که روایتی در غالب کتب (۱) محدثین و فقهاء نقل شده باشد. چه مطابق آن فتوا بدهند و یا ندهند.

شهرت عملیه عبارت است از اینکه مشهور (۲) به روایتی عمل کنند. ممکن است روایت فوق دارای شهرت روایی نباشد. مثلا روایت: علی الید ما اخذت حتی تؤدی شهرت روایی ندارد ولی همه به آن عمل کرده اند.

این دو شهرت عامین من وجه هستند (۳) به این معنا که گاه یک روایت هم شهرت روایی دارد و هم شهرت عملی، مانند روایاتی که مربوط به ارث است.

گاه شهرت روایی هست ولی شهرت عملی وجود ندارد. مانند روایاتی که در کتب اربعه است ولی علماء به آن عمل نکرده اند و از آن روایات به معرض عنها تعبیر می کنند. مثلا روایتی است از زاره که می گوید: اگر در اثناء نماز لباس کسی نجس شد و به آب هم دسترسی دارد او می تواند لباس را آب بکشد و بعد نماز را از همان جا که قطع کرده است ادامه دهد. کسی به این روایت عمل نکرده است زیرا این فعل که کثیر است صورت صلاتی را از بین می برد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۶.

گاه شهرت روایی نیست ولی شهرت عملی هست مانند روایت قاعده ی ید.

شهرت فتوائیه: (۱) فتوایی است که فقهاء آن را مسلم فرض کرده اند. بسیاری از فتاوایی که در کتاب ارث است از این قبیل می باشد که در برابر آن روایتی نیست.

سخن در این نوع از شهرت می باشد.

بحث دیگر این است که آیا شهرت عملی ضعف سند روایت را جبران (۲) می کند. یعنی روایتی است که سند آن ضعیف است ولی علماء به آن عمل کرده اند. در این صورت اگر فتوای علماء مستند به آن خبر باشد این عمل، ضعف سند آن خبر را جبران می کند.

به هر حال بحث در شهرت فتوایی است که فتوایی بین علماء مشهور است ولی استناد به روایت ندارد در این مورد چهار قول است:

قول اول: مجرد فتوای مشهور به تنهایی به کار نمی آید و این شهرت بی فایده است.

قول دوم: شهرت فتوایی به تنهایی حجّت است.

قول سوم: تفصیل به اینکه شهرت قدماء قبل از شیخ حجّت است ولی بعد از آن حجّت نیست.

قول چهارم: شهرت فتوایی که مستند حدیثی داشته باشد حجّت است و الا نه.

استدل القائل بالحجیه مطلقا بادله:

الدلیل الاول: خبر واحد حجّت است. علت اینکه حجّت است این است که مفید ظن می باشد. اگر ملاک حجیّت در خبر واحد چنین است، افاده ی ظن در شهرت فتواییه بیشتر (۳) است بنا بر این شهرت فتوائیه باید به طریق اولی حجّت باشد.

ص: ۲۸۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۷.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۲.

این دسته از باب تخریج المناط اقدام کرده اند و مناط را در عمل به خبر واحد استخراج کردند و همان را در شهرت فتواییه اجرا کردند.

محقق خراسانی به این استدلال اشکال کرده می فرماید: (۱)

الاشکال الاول: آیا به این مناط یقین داریم یا ظن؟ واضح است که به آن مناط ظن داریم نه یقین. زیرا گمان انسان بر این است که اگر شارع خبر واحد را حجّت کرده است به سبب این است که مفید ظن است.

حال که چنین است می گوییم: مناط ظنی نمی تواند حجّت باشد. زیرا تخریج مناط باید قطعی باشد. مثلا شارع می فرماید: ذبیحه ی یهودی نجس است و نباید خورده شود. ما می گوییم: به طریق اولی ذبیحه ی مشرک را نباید خورد. زیرا مناط کفر است و کفر مشرک بالاتر از یهودی است.

الاشکال الثانی: یقین داریم که مناط چیز دیگری است. حجیّت خبر واحد به سبب این است که مفید ظن نوعی می باشد. این در حالی است که مناط در شهرت فتوایی ظن شخصی می باشد.

الدلیل الثانی: آیه النبأ (۲)

خداوند می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمینَ (۳)

جهالت به معنای سفاهت است. یعنی چیزی که از باب جهالت و سفاهت است حجّت نیست. حال که چنین است می بینیم که عمل به شهرت فتوایی از باب عمل به جهالت و سفاهت نیست.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۸.

۳- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

محقق خراسانی و دیگران جواب می دهند که آیه ی فوق می گوید: هر چیزی که سفاهت است نباید به آن عمل کرد و آن طرف را نمی گوید که باید به هر چیز که سفاهت نیست عمل کرد.

الدلیل الثالث: روایت عمر بن حنظله (۱)

شیخ انصاری و محقق خراسانی این روایت را نقل کرده اند.

مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَیْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ ... قُلْتُ فَإِنَّهُمَا (دو قاضی) عَدْلَانِ مَرْضِیَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا یُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَی الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا کَانَ (خبر این کان بعدا می آید و آن عبارت المجمع علیه است.) مِنْ رِوَایَتِهِمْ عَنَّا فِی ذَلِکَ الَّذِی حَکَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ مِنْ أَصْحَابِکَ فَیُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُکْمِنَا وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَهٌ:

أَمْرٌ بَیِّنٌ رُشْدُهُ فَیُتَّبَعُ

وَ أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجْتَنَبُ

وَ أَمْرٌ مُشْکِلٌ یُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی رَسُولِهِ (۲) (۳)

این روایت مقبوله است و دلیل محکم ولایت فقیه همین روایت است. (هرچند گاه عمر بن حنظله را تضعیف کرده اند ولی امام صادق علیه السلام او را توثیق کرده است.)

ص: ۲۸۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۸.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۴، ص۷۵، کتاب القضاء، باب۹، ح۱، حدیث۱۰۹۱۱، ط الإسلامیه.

ما در این روایت به چهار چیز استدلال کرده ایم:

اول اینکه دلیل بر حجیّت شهرت فتوایی است.

دوم اینکه اگر روایتی باشد که شهرت بر خلاف آن باشد در این حال شهرت فتوایی حجیّت خبر را از بین می برد.

سوم اینکه اگر خبری ضعیف باشد، شهرت فتوایی ضعف آن را جبران می کند.

چهارم اینکه شهرت فتوایی از ممیزات است نه از مرجحات. فرق بین ممیز و مرجح این است که در مرجح، هر دو خبر حجّت است ولی شهرت فتوایی یکی را برتر می کند. ما معتقد هستیم که شهرت فتوایی ممیز حجّت از لا حجّت می باشد. یعنی یکی حجّت است و دیگری اصلا حجّت نیست. (بر خلاف شیخ انصاری و محقق خراسانی که حجیّت فتوایی را از مرجحات می دانند.)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این امور اربعه را توضیح خواهیم داد.

شهرت عملی ۹۲/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شهرت عملی

گفتیم شهرت بر سه (۱) قسم است:

شهرت روایی که عبارت است از اینکه محدثین (۲) آن را نقل کرده اند ولی در برابر آن فتوایی نداده اند.

شهرت عملی آن است که فقهاء (۳) به روایتی عمل کرده اند هرچند ممکن است آن روایت شهرت روایی نداشته باشد.

شهرت فتوایی (۴) آن است که فقط فتوا مشهور است ولی استناد به روایتی ندارد.

ص: ۲۹۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۶.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۷.

بعد به سراغ شهرت فتوایی رفتیم و ادله ی (۱) کسانی که قائل به حجیّت آن بودند را نقل کردیم و به مقبوله ی عمر بن حنظله رسیدیم. این روایت علی رغم اینکه به اندازه ی کافی مورد توجه فقهاء قرار نگرفته است روایتی است که باید به آن عنایت

داشت:

مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَیْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ ... قُلْتُ فَإِنَّهُمَا (دو قاضی) عَدْلَانِ مَرْضِیَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا یُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَی الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا کَانَ (خبر این کان بعدا می آید و آن عبارت المجمع علیه است.) مِنْ رِوَایَتِهِمْ عَنَّا فِی ذَلِکَ الَّذِی حَکَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ مِنْ أَصْحَابِکَ فَیُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُکْمِنَا وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَهٌ:

أَمْرٌ بَیِّنٌ رُشْدُهُ فَیُتَّبَعُ

وَ أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجْتَنَبُ

وَ أَمْرٌ مُشْکِلٌ یُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی رَسُولِهِ (۲) (۳)

اول اینکه گفته شده است که در میان دو خبر که از هر جهت با هم متعارض هستند شهرت عملی یکی از مرجحات است ولی ما اعتقاد داریم که شهرت عملی ممیز (۴) حجیّت از لا حجّت است نه اینکه مرجح باشد.

ص: ۲۹۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۸.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۴، ص۷۵، کتاب القضاء، باب۹، ح۱، شماره۱۰۹۱۱، ط الإسلامیه.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۱.

با توجه به این روایت چهار نکته استنباط می شود:

دوم اینکه اگر روایتی باشد صحیح ولی که شهرت بر خلاف آن باشد در این حال شهرت فتوایی حجیّت خبر را از بین می برد.

سوم اینکه اگر خبری ضعیف باشد، شهرت عملی ضعف آن را جبران می کند.

چهارم اینکه شهرت فتوایی آیا حجّت است یا نه یعنی مجرد فتوا در میان اصحاب ائمه هرچند استناد به روایت نداشته باشد حجّت می باشد.

المسئله الاولی: در میان دو خبر متعارض که از هر جهت متعارض هستند، اگر شهرت عملی مطابق یکی باشد در این حال آن حدیث حجّت و حدیث معارض او لا حجّت می شود (نه اینکه هر دو حجّت باشند ولی آنی که شهرت مطابق آن اقامه شده است ترجیح بر دیگری داشته باشد.)

برای اثبات مدعای خود باید حدیث فوق را از سه منظر بررسی کنیم:

۱- توجه به (ما) موصوله (۱) در يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ

مراد از (ما) فتوا نیست زیرا امام علیه السلام بعدش می فرماید: مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْا عَنَّا و (من) در اینجا بیانیه است.

همچنین مراد از «ما» روایت مجرده نیست بلکه روایتی است که اصحاب بر اساس آن عمل کرده اند. (با این حال صاحب کفایه قائل است که مراد از «ما» مجرد روایت (۲) است.) زیرا امام علیه السلام می فرماید: فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ یعنی بر اساس آن فتوا و حکم هم صادر کرده اند.

ص: ۲۹۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۳۰.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۲.

۲- مراد از اینکه امام می فرماید: فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ چیست؟ آیا مراد عدم ریب علی الاطلاق (۱) است یا نسبی. یعنی اصلا در آن اشکال نیست یا اینکه مراد این است که اشکالی که در دومی است در آن نیست هرچند ممکن است در اولی نیز اشکالاتی وجود داشته باشد؟

پاسخ این است که مراد ایشان لا ریب فیه، علی الاطلاق است. بنا بر این روایت شاذ، که در مقابل آن است معنایش این است که در آن هم لا ـ ریب فی بطلانه صادق است. زیرا اگر در روز بودن هیچ شکی نباشد در اینکه شب نیست هم هیچ شکی نیست.

بر این اساس امام علیه السلام که می فرماید:

وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ:

أَمْرٌ بَیِّنٌ رُشْدُهُ فَیُتَّبَعُ

وَ أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجْتَنَبُ

وَ أَمْرٌ مُشْکِلٌ یُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی رَسُولِهِ

شاذ در بَیِّنٌ غَیُّهُ که قسم دوم است داخل است نه در قسم سوم.

۳- مراد از الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ اتفاق کل است یا اتفاق جل؟ یعنی آیا مراد اتفاق همه است یا اتفاق اکثریت.

واضح است که مراد اتفاق اکثریت (۲) است نه کل. زیرا در مقابل این قول، قول شاذی هم وجود دارد که در اقلیت انـد. بنا بر این مراد همـان شـهرت فتوایی است و این همان است که امام علیه السـلام از آن به شـهرت تعبیر کرده می فرمایـد: الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ. یعنی وقتی خبر شاذ مشهور نبود، مقابل آن که غیر شاذ است در میان اصحاب مشهور می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۳۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۳۰.

اذا علمت هذه المقدمات الثلاث، آن چهار مسأله را یک یک بررسی می کنیم:

اما المسئله الاولی این بود که در خبرین متعارضین، شهرت عملی ممیز است نه مرجح. زیرا چیزی که شکی در صحتش نیست کما اینکه امام علیه السلام می فرماید: فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ یعنی شکی در صحتش نیست و آنی که در مقابل آن است یقینا باطل و غیر صحیح می باشد.

اما المسئله الثانیه: اگر یک خبر ضعیف داشته باشیم که اصحاب بر اساس آن فتوا داده باشند، عمل فتوی جابر ضعف سند است. مثلا روایت علی الید ما اخذت حتی تؤدی روایتی است ضعیف السند ولی همه ی علماء به آن عمل کرده اند.

نگویید که مقبوله ی عمر بن حنظله صرفا در مورد خبرین متعارضین است نه در خصوص یک خبر که سندش ضعیف است.

در جواب می گوییم: در بحث حجیّت خبر واحد می گوییم: خبر ثقه نیست که حجّت می باشد بلکه حجّت، خبر موثوق الصدور است. اگر هم می گویند که خبر ثقه حجّت است به سبب آن است که خبر فرد ثقه، موثوق الصدور می باشد. بنا بر این حتی اگر راوی ثقه نباشد ولی قرائن شهادت بر صدور خبر دهد، خبر مزبور حجّت می باشد.

بر این اساس اگر اصحاب ائمه و یا علمایی که در غیبت صغری هستند (از زمان ۲۶۰ تا ۳۲۹) به روایتی عمل کنند. این کار موجب می شود که وثوق به صدور روایت حاصل شود. زیرا امام علیه السلام می فرماید که شهرت عملی آن است که شکی در صحت آن نیست و این قانون که شهرت عملی را به عنوان میزان معرفی می کند هم در مورد خبرین متعارضین اجرا می شود و هم در روایت واحد.

ص: ۲۹۴

در این حال امام علیه السلام کبری را می فرماید که عبارت است از اینکه خبری که موثوق الصدور باشد حجّت است ما صغری را بر این قانون تطبیق می دهیم.

اما المسئله الثالثه: اعراض مشهور از یک خبر کاسر است و موجب عدم اعتبار حدیث می شود. زیرا گفتیم مشهور، داخل تحت لاـ ریب فی صحته است و شاذ که در مقابل آن است داخل در لا ریب فی بطلانه می باشد. اگر مشهور از خبری که صحیح است اعراض کنند علامت آن است که مشکلی در این روایت بوده است. (البته سخن در روایت ضعیف السند نیست زیرا این روایت فی نفسه معتبر نخواهد بود.)

بر این اساس روایتی که اصحاب به آن عمل (۱) کرده اند داخل در (أَمْرٌ بَیِّنٌ رُشْدُهُ فَیُتَّبَعُ) و آنی که به آن عمل نکرده اند داخل در (وَ أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجْتَنَبُ) می باشد.

البته آیت الله خوئی (۲) به این امر مخالف است که ان شاء الله در جلسه ی بعد به کلام ایشان اشاره می کنیم. ایشان قائل است که شهرت عملی جابر نیست و اعراض مشهور نیز کاسر نمی باشد. بر این اساس ایشان گاه به خبری که مشهور از آن اعراض کرده اند عمل کرده است و این موجب شده است که فتاوای خاصی از ایشان صادر شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۲.

مسأله ی شهرت فتوایی که مسأله ی اساسی است باقی مانده است و ان شاء الله بعدا به آن خواهیم پرداخت.

شهرت عملی و فتوائی ۹۲/۰۹/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شهرت عملی و فتوائی

با سه مقدمه که در مورد مقبوله ی عمرو بن حنظله اقامه کردیم سه مطلب را ثابت کردیم و آن بود که:

اولا: شهرت عملیه از باب ممیز حجّت از لا حجّت است

ثانیا: شهرت عملیه جابر ضعف سند است.

ثالثا: عدم عمل مشهور به خبر صحیح السند موجب عدم حجیّت آن می شود.

همچنین گفتیم آیت الله خوئی (۱) که دومی و سومی را قبول ندارد او نسبت به جابر بودن عمل مشهور دو اشکال دارد:

اشکال کبروی: (۲) (۳) آنی که موجب می شود به خبر واحد عمل کنیم این است که این خبر از فرد ثقه نقل شده است بنا بر این اگر مشهور به آن عمل نکنند این کار موجب نمی شود که راوی که ثقه است غیر ثقه شود. (بله کلام ایشان طبق مبنای خود ایشان صحیح است.)

یلاحظ علیه: ما این مبنی را قبول نداریم که خبر ثقه حجّت است. ما عقیده داریم که آنی که حجّت است خبر موثوق الصدور (۴) است نه خبر ثقه. بنا بر این عمل مشهور موجب می شود که ارزش خبر واحد بالا رود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۲.
۳- مصباح الأصول، تقریر بحث سید أبوالقاسم خوئی، ج۲، ص۲۰۲.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۲.

اشکال صغروی: (۱) در کتب قدمای ما استدلال (۲) (۳) وجود ندارد و غالب فتاوای آنها بر اساس متن روایات است بنا بر این مشخص نمی شود که آیا به آن خبر اعتماد کرده اند یا نه.

یلاحظ علیه: این اشکال علامت این است که ایشان مطالعه ی کافی نداشته است. هرچند بعد از نوشتن معجم رجال مطالعه ی ایشان بسیار بالا رفت.

واقعیت این است که کتب قدماء بر دو قسم (۴) است: در بعضی از کتب، مؤلفین سندهای روایت را حذف کردند و متن روایت را فتوی قرار دادند. ما به هفت کتاب از این قبیل اشاره می کنیم:

نوادر احمد بن محمد بن عیسی التکلیف نوشته ی شلمغانی الشرایع نوشته ی علی بن بابویه الهدایه تألیف صدوق المقنع تألیف صدوق المقنعه تألیف مفید. النهایه تألیف شیخ طوسی. با این حال یک سری (۵) از کتاب ها وجود دارد که استدلالی است مانند:

الایضاح تألیف فضل بن شاذان کتاب های ابن جنید کتاب الانتصار تألیف سید مرتضی کتاب المبسوط شیخ طوسی. کتاب های قسم اول می تواند جوابی بر ادعای مرحوم خوئی باشد زیرا وقتی آنها متن روایت را نقل کرده اند علامت آن است که به آن روایت اعتماد داشتند و به آن عمل می کردند.

ص: ۲۹۷

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث سید أبوالقاسم خوئی، ج۲، ص۲۰۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۲.

۳- مصباح الأصول، تقریر بحث سید أبوالقاسم خوئی، ج۲، ص۲۰۲.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۲.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۳.

محقق خوئی (۱) این را هم قبول ندارد که اعراض مشهور (۲) (۳) کاسر باشد و می فرماید: وقتی خبر صحیح است این مشمول اطلاقاتی مانند: (صدّق العادل) می باشد. اگر مشهور اعراض کنند مشکلی ایجاد نمی کند زیرا اگر آنها مجتهد هستند ما هم مجتهد هستیم و به تکلیف خود عمل می کنیم.

به همین دلیل است که ایشان فتاوای شاذ بسیاری دارد.

یلاحظ علیه: تنها دلیلی (۴) که بر حجیّت خبر واحد اقامه شده است بناء عقلاء است. بناء عقلاء این گونه نیست که روایتی صحیح باشد و علماء و فقهاء آن را دیده باشند ولی به آن عمل نکرده باشند. عمل نکردن آنها ایجاد شک می کند که چه اشکالی را متوجه شده اند که هیچ کدام به آن نکرده اند.

همچنین گفتیم که بر اساس مقبوله ی عمر بن حنظله روایتی که مشهور از آن اعراض کرده اند روایتی است که شکی در بطلان آن نیست.

اکنون ما به دو روایت اشاره می کنیم که علامت آن است که شهرت فتوایی در زمان اهل بیت بسیار مهم بوده است به گونه ای که راوی از امام علیه السلام حکمی را می شنیده است و بعد وارد کوفه می شده و از اصحاب ائمه آن فتوا را می پرسیده تا متوجه شود امام علیه السلام تقیه کرده است یا نه.

ص: ۲۹۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۴.

۳- مصباح الأصول، تقریر بحث سید أبوالقاسم خوئی، ج۲، ص۲۰۳.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۴.

عبـد الله بن محرز می گوید که شـنیدم اصـحاب ائمه به من گفتند: امام تقیه کرد و من دست نگاه داشـتم و به روایت امام علیه السلام عمل نکردم و سال بعد به مدینه رفتم و جریان را به امام علیه السلام خبر دادم.

او می گویـد کسـی من را وصـی کرد و مبلغی به من داد که بعد از او به ورثه ی او بدهم. او که فوت کرد یک دختر داشت و یک عمو. خدمت امام صادق علیه السـلام رفتم و جریان را عرض کردم. امام علیه السلام فرمود: نصفش را به دختر و نیم دیگر را به عمویش بده که در مصر است.

او می گوید: به کوفه برگشتم و خدکن محمد بن مسلم و زراه رسیدم و فتوای امام علیه السلام را گفتم. آنها به من گفتند: این فتوا را امـام علیه السـلام از روی تقیه صـادر کرده است. حکم واقعی این است که همه ی آن مـال از آن دخـتر است زیرا وقتی طبقه ی اول باشد دیگر نوبت به طبقات بعد نمی رسد.

عبـد الله بن محرز در اینجا به کلام شاگردان امام علیه السـلام عمل کرد و همه را به دختر داد. بعـد می گوید: سال بعد خدمت امام علیه السـلام رسـیدم و جریان سال قبل را به حضـرت عرض کردم. امام علیه السـلام فرمود: آری من به نفع تو تقیه کردم و ترسـیدم همه را به دخـتر بـدهی و عمـو که سـنی است متوجه شود و از تو شـکایت کنـد. اگر عمو متوجه نشـده است اشـکالی ندارد. (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۲۳۸، ابواب میراث ولاء العتق، باب۱، ح۱۶، شماره۳۲۹۱۵، ط آل البیت.

در روایت دیگری از سلمه بن محرز مشابه همان را می خوانیم او بر خلاف راوی قبل توقف نکرد بلکه به عمل اصحاب امام علیه السلام عمل کرد و همه را به دختر داد:

عَلِیٍّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ سَلَمَهَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ رَجُلًا مَاتَ وَ أَوْصَی إِلَیَّ بِتَرِکَتِهِ وَ تَرَکَ ابْنَتَهُ قَالَ فَقَالَ لِی أَعْطِهَا النِّصْفَ قَالَ فَأَخْبَرْتُ زُرَارَهَ بِذَلِکَ فَقَالَ لِی اتَّقَاکَ إِنَّمَا الْمَالُ لَهَا قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَیْهِ بَعْدُ فَقُلْتُ أَصْلَحَکَ اللَّهُ (این نوعی دعا بوده است) إِنَّ أَصْحَابَنَا زَعَمُوا أَنَّکَ اتَّقَیْتَنِی فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ مَا اتَّقَیْتُکَ وَ لَکِنِّی اتَّقَیْتُ عَلَیْکَ أَنْ تَضْمَنَ فَهَلْ عَلِمَ بِذَلِکَ أَحَدٌ قُلْتُ لَا قَالَ فَأَعْطِهَا مَا بَقِیَ (۱)

این نشان می دهد که شهرت فتوایی در میان اصحاب این قدرت را داشته است که گاه موجب توقف و گاه موجب عدم عمل به فتوای امام علیه السلام می شد.

الکلام فی الشهره الفتوائیه المجرده عن الدلیل: (۲)

واضح است که اگر دلیلی بر اساس آن باشد به آن شهرت عملیه می گویند نه فتواییه.

شهرت فتوایی بر دو قسم است:

شهرتی فتوایی که از زمان محقق تا صد سال بعد است. مثلا علماء در لباس مشکوک بحثی دارند مثلا لباسی هست که شک دارم در آن ما یوکل لحمه در آن هست یا نه. این بحث در زمان میرزای شیرازی (متوفای ۱۳۱۲ قمری) مطرح شد که از خارج البسه ای (۳) را آورده بودند. از زمان علامه تا زمان میرزا، همه می گفتند باید احتیاط کرد و در این لباس که مشکوک است نماز نخواند. این لباس هرچند پاک است ولی در آن نباید نماز خواند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۱۰۱، ابواب میراث الابوین، باب۴، ح۳، شماره ۳۲۵۷۹، ط آل البیت.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۵.

اما از زمان میرزا به بعد این حکم تغییر کرد و همه فتوا دادند که نماز در آن جایز است و فقط آیت الله بروجردی احتیاط می کرد.

این نوع اجتهاد و شهرت بی فایده است زیرا این شهرت بر اساس ادله است و ما هم باید به سراغ ادله برویم و به فتوای خود عمل کنیم. از این رو اجماع و شهرت اگر مدرکی باشند بی فایده اند.

شهرت هایی که در میان متأخرین است همه به سبب وجود مدرک است و در نتیجه بی اثر و بی فایده است.

با این حال فتاوایی است که مربوط به قدماء و اصحاب ائمه است و یا منتسب به کتبی است که در زمان غیبت صغری یا اندکی بعد نوشته شده است. عبارات این کتاب غالبا حاکی از وجود روایات است و حاکی از این است که مسأله در زمان ائمه نیز همین گونه بوده است.

البته کتاب هایی که در زمان غیبت صغری نوشته شده است کم است از جمله می توان به نوادر احمد بن محمد بن عیسی، شرایع تألیف ابن بابویه، تکلیف تألیف شلمغانی و تا حدی کتب صدوق اشاره کرد. اینها اگر در مسأله ای اتفاق نظر داشته باشند در این راه می توان به فتوای آنها عمل کرد. زیرا

اولا: طبق فرمایش امام قدس سره چون آنها اتفاق نظر دارند کشف می شود که اصحاب ائمه نیز همان نظر را داشتند هرچند فتوای آنها به روایتی مستند نیست.

ثانیا: همان گونه که محقق نائینی می فرماید: اینکه اینها به این مسأله اتفاق پیدا کرده اند و حال آنکه دلیلی بر آن در کتاب و سنت نیست کشف می کند که دلیلی بوده است که به دست آنها رسیده است ولی به دست ما نرسیده است.

ص: ۳۰۱

آیت الله بروجردی قائل بود که نود (۱) مسأله در فقه است که دلیل ندارد و مدرک ما فقط شهرت و اجماع است.

ثم ان للشیخ المفید کلاما فی کتاب المقالات.

مرحوم شریعت اصفهانی می فرمود: دو نفر بر گردن شیعه حق بزرگی دارند یکی مفید است که در تنظیم عقائد زحمت بسیار کشید و دیگر محقق ثانی در فقه است.

شیخ مفید (۲) در کتاب مقالات می فرمایـد: خبری که راست باشد زیاد منتشر می شود ولی خبر دروغ کمتر. زیرا نوع مردم به راست گویی علاقه دارند و تدلیس کننده در میان مردم کم است.

همچنین خبری که از روی تقیه باشد بیشتر از خبری که از روی غیر تقیه باشد رواج می یابد.

همچنین خبری که نزد علماء مشهور باشد بیشتر از خبر غیر مشهور رواج می یابد.

در هر حال معیار این است که چیزی مطابق حق باشد که انتشارش بیشتر می شود ولی اگر چیزی بر خلاف حق باشد به آن مقدار رواج نمی یابد.

نتیجه اینکه شهرت دلیل بر صدق حکم می باشد.

ان الله در جلسه ی بعد به سراغ حجیّت خبر واحد می رویم.

حجیّت خبر واحد ۹۲/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت خبر واحد (۳) (۴) (۵)

ص: ۳۰۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۹.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۳.
۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۳۷.

الخامس الخبر واحد:

قبل الشروع فی المقصود نقدم امورا:

الامر الاول: الفرق بین الخبر الواحد و خبر الواحد

عنوان بحث باید الخبر الواحد باشد. در این صورت، الواحد صفت (۱) برای خبر است و در مقابل آن الخبر المتواتر و الخبر المستفیض است. بنا بر این اگر مخبر دو نفر و یا سه نفر باشد باز هم خبر مزبور واحد می باشد. بنا بر این معنای الخبر الواحد این نیست که حتما یک نفر آن را نقل کند.

بر خلاف اینکه بگوییم: خبر الواحد، که در این صورت فقط یک نفر باید آن را نقل کند و اگر دو نفر آن را نقل کنند به آن خبر الاثنین می گویند.

به هر حال بحث در الخبر الواحد است نه در خبر الواحد بنا بر این مادامی که خبر به حد استفاضه و یا تواتر نرسد همچنان به آن الخبر الواحد گفته می شود.

اگر ما بتوانیم حجیّت خبر واحد را ثابت کنیم مشکلاتی بسیاری حل کرده ایم. زیرا خبر متواتر و مستفیض بسیار کم است و آیات قرآن نیز برای استنباط همه ی احکام کافی نیست و چاره ای جز قیاس و استحسان و سد و فتح ذایع نیست.

الامر الثانی: اگر بخواهیم با خبری استدلال کنیم باید چهار (۲) مرحله را در آن رعایت کنیم.

اصل الصدور: یعنی این خبر از امام معصوم صادر شده باشد. در مبحث خبر واحد به این نکته می پردازیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۳۹.

اصل الظهور: این بخش را از لغت و استفاده از تبادر و صحت و عدم صحت سلب و گاه از اطراد متوجه می شویم. البته علم نحو و صرف در این مورد مدخلیت دارد.

حجیه الظهور: وقتی ظهور ثابت شد باید دید که آیا ظهور فوق حجّت است یا نه. این بحث را در مسأله ی سابق که در مورد حجیّت ظهور بود بیان کردیم و ثابت کردیم که بناء عقلاء بر این است که بر ظاهر کلمات انسان احتجاج می کنند و اگر کسی در دادگاه کلامی بگوید که ظهور داشته باشد بر اساس آن استدلال و احتجاج می کنند.

جهه الصدور: آیا این کلامی که از معصوم صادر شده است برای بیان واقع است یا اینکه از روی تقیه صادر شده است و یا اینکه جنبه ی تمرینیه داشته است.

این هم بر اساس بناء عقلاء ثابت می شود زیرا کسی که حرف می زند در صدد این است که منظور خود را برساند و کاری به امور دیگر ندارد و اینکه شوخی کند و یا به سبب تمرین حرف زند و مانند آن بر خلاف ظاهر است.

الامر الثالث: مسأله ی خبر واحد که بحث می کنیم آیا حجّت است یا نه آیا مسأله ای اصولیه (۱) است یا از مبادیء تصوریه ی علم اصول می باشد.

غالبا قائلند که این مسئله یک مسأله ی اصولیه است. اما محقق قمی (۲) قائل است که از مبادی تصوریه ی علم اصول می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۴۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۴۰.

مبادی بر دو قسم انـد: اگر چیزی مقـدمه برای تصدیق نسـبت در قضـیه است به آن مبادی تصدیقیه می گویند مثلا می گویند: صلاه الجمعه واجبه. این قضـیه حاوی یک حکم است و مبادی تصـدیقیه ی آن آیه ی قرآن است که می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ (۱) زیرا این آیه موجب می شود که حکم مزبور در آن قضیه تثبیت شود و یقین به آن حکم حاصل شود.

همچنین قضـیه ی نحوی که می گویـد: کل فاعل مرفوع، دارای یک سـری مبادی تصـدیقیه است که همان کلام عرب و شـعر عرب می باشد که فاعل را به حالت رفع تلفظ می کنند.

ولی اگر چیزی مقدمه ی ثبوت علم، غرض علم، موضوع علم، تعریف موضوع علم و یا تعریف علم است به آن مبادی تصوریه می گویند.

میرزای قمی که متوفای ۱۲۳۱ می باشد قائل است که حجیّت خبر واحد از مبادی تصوریه ی علم اصول است زیرا موضوع علم اصول عبارت از ادله ی اربعه است (کتاب، سـنت، اجماع و عقل) بنا بر این وقتی از حجیّت خبر واحد بحث می کنیم سخن در این است که آیا سـنت وجود دارد یا نه. بنا بر این ادله ی اربعه به قید دلیلیت یعنی سـنتی که مقید به حجیّت و دلیلیت است آیا در خبر واحد وجود دارد یا نه. به هرحال چه بحث در وجود موضوع باشد و چه سخن در جزء الموضوع باشد، سخن در مبادی تصوریه ی علم اصول است.

۱- سوره جمعه، آیه ۹.

صاحب فصول (۱) متوفای ۱۲۵۴ با میرزای قمی مخالفت می کند و می فرماید: بحث در حجیّت خبر واحد بحث در مورد مسأله ای اصولیه می باشد نه سخن از مبادی اصولیه. به این بیان که میرزای قمی قائل است که موضوع علم اصول ادله ی اربعه به قید دلیلیت است بنا بر این قهرا سخن از حجیّت و عدم حجیّت بحث از وجود موضوع می باشد. ولی صاحب فصول قائل است که موضوع علم اصول ذات ادله ی اربعه است نه دلیلیت.

بنا بر این سخن در سنت واقعیه است نه سنت به قید دلیلیت. بنا بر این بحث در این حالت بحث از وجود الموضوع نیست بلکه بحث از عوارض موضوع است. زیرا خبر واحد به ما هو واحد موضوع است و اینکه دلیل است یا نه سخن از عوارض آن می باشد.

ثم ان الشیخ الانصاری اورد علی صاحب الفصول: ایشان به صاحب فصول اشکال کرده می فرماید: اینکه بحث می کنیم آیا خبر واحد دلیل است یا نه مراد شما از الخبر الواحد، خبر محکی است یا خبر حاکی. مراد از محکی قول امام صادق علیه السلام است و مراد از محکی قول زراره می باشد. اگر مراد این باشد که آیا قول امام صادق علیه السلام حجّت است یا این بحث باید در کلام مطرح شود یعنی آیا او معصوم است یا نه بنا بر این نباید خبر محکی باشد.

اگر مراد خبر حاکی باشد یعنی بحث از خبر زراه باشد در این حال نباید از آن در سنت بحث کرد زیرا قول زراره چه حجّت باشد یا نه این بحث از عوارض سنت نیست زیرا قول زراره موضوعیت ندارد و آنچه موضوعیت دارد کلام امام علیه السلام است. قول زراه هرگز سنت نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۴۱.

اما نظر شیخ انصاری: ایشان این مسأله را به گونه ی دیگری بیان می کند و هرچند مسأله را اصولیه می داند ولی به بیان دیگری غیر از بیان صاحب فصول آن را ارائه می کند و می فرماید: قول امام صادق علیه السلام یقینا حجّت است. هم می دانیم سخنانی برای ما گفته است و یقینا آن کلمات حجّت می باشند. بنا بر این بحث کلامی نیست.

بحث در لیاقت و سیطره ی خبر واحد است یعنی آیا خبر واحد این توان را دارد که قول امام صادق علیه السلام را ثابت کند یا نه و به عبارت دیگر آیا حجّت است یا نه.

اشکال محقق خراسانی به شیخ انصاری: اشکال ایشان به شیخ در اول کفایه (۱) است همان جا که الامر الاول را در مقدمه بیان کرده بود به این مطلب پرداخت و در اینجا نیز آن را تکرار می کند و به شیخ انصاری می فرماید: این بیان دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که شما صورت مسأله را عوض کردید. زیرا در کتب اصول مسأله به این گونه بیان شده است: هل الخبر الواحد حجه او لا؟ ولی شیخ انصاری آن را عوض کرد و گفت: هل السنه الواقعیه یثبت بقول زراره او لا؟

اشکال دوم همان اشکالی است که بر صاحب فصول وارد شده است و آن اینکه هل یثبت قول الامام بقول الزاره او لا ثبوتی تعبدی است که این سؤال مطرح می شود که آیا از عوارض حاکی است یا محکی. واضح است که وصف حاکی است و همان اشکال پیش می آید و آن اینکه ثبوت مزبور واقعی نیست بلکه تعبدی است و این ثبوت از آثار قول امام نیست بلکه از آثار قول حاکی است و حاکی، سنت نیست سنت، همان محکی است. مسأله ی اصولیه هم از عوارض سنت واقعی بحث می کند نه از عوارض حاکی.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۸.

ما می گوییم: بحث از خبر واحد بحث از عوارض است. موضوع علم اصول ادله ی اربعه است و به عبارت دیگر موضوع علم اصول الحجه فی الفقه می باشد.

عوارض آن هم عبارت است از تعینات.

مثلا در فلسفه، موجود در عالم خارج وجود دارد وقتی هستی هست و مسلم است بحث در فلسفه از تعینات آن است یعنی این وجود، واجب است یا ممکن، وجود ممکن، مجرد است یا مادی و مانند آن.

در اصول هم موضوع الحجه فی الفقه است و این نکته از مسلمات است زیرا می دانیم رسول خدا (ص) یک سری حجّت برای ما به جای گذاشته است. بحث در تعینات این حجّت می باشد یعنی آیا این حجّت در کتاب تعین می یابد؟ (که بحث ظواهر مطرح می شود) یا آیا در خبر واحد متعین است.

بنا بر این اصل حجّت از مسلمات است و بحث در تفصیل و بسط آن است.

بحث اخلاقی:

قال رسول الله (ص): الْأَمَلُ رَحْمَةٌ لِأُمَّتِی وَ لَوْ لَا الْأَمَلُ مَا رَضَعَتْ وَالِدَهٌ وَلَدَهَا وَ لَا غَرَسَ غَارِسٌ شَجَراً (۱) [۱۱]

یعنی امید از ناحیه ی خداوند رحمت است. البته امید غیر از طول امل است. امید به معنای رجاء است زیرا اگر رجاء نباشد مادر به فرزندش حتی شیر نمی دهد. علت اینکه شیر می دهد این است که امید دارد روزی بزرگ شود. همچنین است وقتی که باغبان درختی را می کارد که اگر بداند این درخت فاسد می شود آن را هرگز نمی کارد.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۴، ص۱۷۳، ط بیروت.

طولانی بودن امل و آرزو صفتی منفی است همان گونه که امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ اثْنَتَانِ اتِّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَل . (۱)

کسانی که در حوزه درس می خوانند باید امیدشان بالا باشد و تصمیم داشته باشند به اجتهاد برسند. اگر امید و رجاء کسی کم باشد به جایی نمی رسد. ملا سعد تفتازانی از فرزندش پرسید می خواهی به کجا برسی؟ گفت: مانند شما شوم. گفت: پس به جایی نمی رسی زیرا من تصمیم داشتم جعفر بن محمد علیه السلام شوم به اینجا رسیدم.

اگر امید و رجاء کسی بالا برود شب و روز تلاش می کند و الا وقت خود را به بطالت می گذراند.

حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت خبر واحد

بحث در مورد حجیّت الخبر الواحد است. گفتیم نباید به خبر الواحد تعبیر کنیم زیرا معنایش آن است که آن خبر را فقط یک نفر نقل کرده است ولی الخبر الواحد به این معنا است که خبری به حد استفاضه نرسد حتی اگر چند نفر آن را نقل کرده باشند.

بحث در این بود که آیا این بحث اصولی است که در آن از عوارض ادله بحث می کنیم یا از مقدمات و از مبادی تصوریه است. این بحث را قبلاً مطرح کردیم و گفتیم: مجتهد یقین دارد بین او و خداوند یک سری حجّت شرعی وجود دارد. در نتیجه به موضوع یقین دارد و وقتی چنین است دیگر در مبادی نباید بحث کرد. بحث در مبادی در جایی است که در مورد اصل وجود موضوع بحث می شود.

ص: ۳۰۹

-۱

غایه ما فی الباب مجتهد، صفات و مصادیق این حجّت در فقه را نمی داند و به عبارت دیگر تعینات آن را نمی داند یعنی نمی داند آیا آن حجّت در خبر واحد متعین است و یا در اجماع منقول و یا شهرت فتوایی و هکذا. بحث در تعینات، بحث در عوارض است.

این مطلب را با مثال شفاف تر می کنیم: مثلا در فن اعلی که همان امور عامه ای است این امر مسلم است که در عالم، وجود هست بعد در تعینات وجود بحث می کند که این موجود گاه واجب است و گاه ممکن و گاه در عرض متعین است و گاه در جوهر و هکذا.

ان قلت: اگر موضوع عبارت است از الحجه فی الفقه و تعین ها عرض باشد باید بگوییم: الحجه الخبر الواحد و حال آنکه ما عکس می گوییم و به الخبر الواحد حجه تعبیر می کنیم. این اشکالی است که امام قدس سره در درس به آیه الله بروجردی مطرح کرد و پاسخ آن چنین است:

قلت: این از باب تسهیل در امر تعلیم و تعلم است که در آن موضوع را خاص و خبر را عام قرار می دهند. کما اینکه در فلسفه نمی گویند: الموجود ممکن بلکه می گویند الممکن موجود.

اقوال در حجیّت خبر واحد: چهار یا پنج نفر ازعلماء منکر حجیّت خبر واحد می باشد حتی اگر راوی ثقه و عادل باشد.

مرحوم مرتضی در الذریعه ابن البراج به نقل از صاحب معالم طبرسی صاحب مجمع البیان. ایشان این مطلب را صریحا در تفسیرش بیان می کند. ابن ادریس در سرائر شیخ طوسی چهار قول دارد:

ص: ۳۱۰

خبر واحد اگر از ثقه و عادل باشد حجّت است. اگر راوی خبر واحد مطعون نباشد و علماء رجال به او طعنه نزنند حجّت است. عبارت ایشان عادل، ممدوح و مهمل که کسی است که اسمش در رجال است ولی در مورد او بحث نشده است را در بر می گیرد و روایت آنها قابل قبول است. قول فاسق به شرط اینکه دروغگو نباشد حجّت است. ایشان می گوید که عدالت در شهادت شرط است نه در غیر آن. قول مضَعَّفین و کسانی که گفته شده است ضعیف هستند حجّت است به شرط اینکه قرائنی بر صحت روایت دلالت کند. ادله القائلین به عدم حجیه الخبر الواحد:

استدلال به قرآن:

آیه ی اول: إِنَّ الَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ لَیُسَمُّونَ الْمَلائِکَهَ تَسْمِیَهَ الْأُنْثی (۱) [۱]

آنها پسرها که از نظر آنها ارزشمند بود را به خود اختصاص می دادند و دخترها را که در نظر آن کم ارزش بود به خدا نسبت می دادند. خداوند نمی خواهد بگوید که دختر کم ارزش است بلکه می گوید حال که شما این عقیده را دارید چرا کم ارزش تر را به خدا نسبت می دهیم.

بعد می فرماید: وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً (۲) [۲]

در این حالت از قضیه ی شکل اول استفاده شده است یعنی حد وسط در صغری محمول و در کبری موضوع است. در آیه ی فوق، ظن، حد وسط است و (إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ) صغری و (إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) کبری می باشد.

۱- سوره نجم، آیه ۲۷.

۲- سوره نجم، آیه ۲۸.

باید توجه داشت که موضوع در این آیه احکام نیست بلکه عقائد است.

آیه ی دوم: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (۱)

خداوند در این آیه می فرماید: سوء ظن نداشته باشید زیرا سوء ظن موجب می شود که انسان تجسس کند و تجسس هم انسان را به غیبت وا می دارد.

استدلال این است که بعضی از ظنون گناه است و علم اجمالی داریم که این ظن آیا جزء ظن های حرام است یا غیر آن و در نتیجه باید از همه اجتناب کرد مانند چند ظرف که بعضی نجس است که باید از همه اجتناب کرد.

این آیه هم ظاهرا در مورد احکام نیست زیرا خداوند در ادامه می فرماید: وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً.

آیه ی سوم: وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلا (۲)

(تقف) از وقف یقف مشتق نیست بلکه از قفی یقفو است و لا تقف به معنای پیروی نکن است.

این آیه هم اصول را شامل می شود و هم فروع را و امام صادق علیه السلام به آن در فروع استدلال کرده است و آن اینکه راوی می گوید: یا بن رسول الله من به دستشویی می روم و ساز و آواز همسایه را می شنوم و امام علیه السلام می فرماید: نباید درنگ کنی زیرا تو در حال گوش کردن هستی:

۱- سوره حجرات، آیه ۱۲.

۲- سوره اسراء، آیه ۳۶.

عَنِ الْحَسَنِ قَالَ كُنْتُ أَطِيلُ الْقُعُودَ فِي الْمَخْرَجِ لِأَسْمَعَ غِنَاءَ بَعْضِ الْجِيرَانِ قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لِي يَا حَسَنُ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا السَّمْعُ وَ مَا وَعَى وَ الْبَصَرُ وَ مَا رَأَى وَ الْفُؤَادُ وَ مَا عُقِدَ عَلَيْهِ (۱)

علماء از این سه آیه چهار جواب داده اند ولی این جواب ها بیانگر آن است که خود آیه را خواندند ولی به سیاق آیه توجه نداشتند:

جواب اول: این آیات مربوط به اصول و عقائد است و حال آنکه بحث ما در احکام است.

یلاحظ علیه: گفتیم هرچند آیه ی اول و دوم چنین است ولی آیه ی سوم احکام را شامل می شود و قرینه ی آن این است که امام صادق علیه السلام به آن در فرعی از فروعات فقهی استدلال کرده است.

جواب دوم: ما می توانیم این آیات را تخصیص بزنیم به این بیان که آیات فوق عام است و ادله ی حجیّت خبر واحد خاص است و آنها را تخصیص می زند یعنی ان الظن لا تغنی من الحق شیئا الا الخبر الواحد.

یلاحظ علیه: لسان آیات فوق، لسان فطرت است یعنی طبیعت مسأله را بیان می کند یعنی کسی نباید بدون مدرک سخن بگوید. واضح است که فطرت قابل تخصیص نیست. کما اینکه احکام عقلیه قابل تخصیص نیست این احکام هم قابل تخصیص نمی باشد و به عبارت علمی، لسان آنها آبی از تخصیص می باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۳۱۱، ابواب سعی، باب۹۹، از ابواب ما یکتسب به، حدیث۲۲۶۲۲، ح۲۹، ط آل البیت.

جواب سوم: این جواب را فخر رازی در تفسیر کبیر آورده است و آن اینکه کسانی که با این ادله استدلال می کنند که خبر واحد حجّت نیست با این آیات علیه خودشان استدلال می کنیم زیرا قرآن هرچند قطعی الصدور است ولی دلالت آن ظنی است و نمی شود با ظنی الدلاله استدلال کرد که ظن حجّت نمی باشد.

یلاحظ علیه: ما سابقا در حجیّت ظواهر بیان کردیم که ظواهر قرآن نسبت به مراد استعمالیه و حتی جدی قطعی می باشد.

جواب چهارم: محقق نائینی می فرماید: ادله ی حجیّت خبر واحد مانند آیه ی نبأ و نفر بر این آیات حاکم است و مفسر آن می باشد.

حکومت به این معنا است که یکی از دو دلیل مفسر دلیل دیگر باشد. مثلا در یک دلیل آمده است: اذا شککت فابن علی الاکثر، بعد دلیل دیگر می گوید: لا شک للماموم مع حفظ الامام. بنا بر این اگر امام بنا بر اقل گذاشت ماموم هم باید بنا بر اقل بگذارد.

بنا بر این مرحوم نائینی می گوید که ادله ی حجیّت خبر واحد مضمون آیات فوق را ضیق می کند و می گوید: این آیات مربوط به جایی است که خبر واحد در کار نباشد.

یلاحظ علیه: قیام حکوم به لسان دلیل است. در مثالی که در بالا زدیم لسان دلیل دوم، دلیل اول را مضیّق می کند. بنا بر این هم در دلیل حاکم و هم محکوم باید دلیل لفظی در کار باشد. در ما نحن فیه محکوم که آیات است دلیل لفظی دارد ولی خبر واحد دلیل لفظی ندارد زیرا دلیل آن سیره ی عقلاء است که شارع آن را امضاء کرده است. بر این اساس حکومت در اینجا جاری نمی شود. بعدا می گوییم: که روایاتی که خبر واحد را امضاء می کند در مقام بیان صغری است نه کبری و حتی آیه ی نفر و مانند آن هم دلیل بر حجیّت خبر واحد نیست، تنها دلیل بر حجیّت خبر واحد بناء عقلاء است که آن هم لفظ ندارد.

ادله ی قائلین به عدم حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به عدم حجیّت خبر واحد (۱) (۲) (۳)

بحث در مورد ادله ی کسانی است که قائل بودند خبر واحد حجیّت نیست. اینها به یک سری از آیات قرآن استدلال کردند و علماء هم از آن آیات جواب دادند. جواب آنها نشان می داد که آنها سیاق آیات را مطالعه نکرده بودند و فقط خود آیات را بررسی کرده بودند در نتیجه به جواب آنها اشکالاتی وارد می بود.

جواب ما چنین است: (۴) اما از دو آیه ی اول که در آن از کلمه ی ظن استفاده شده بود که عبارت از

إِنَّ الَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ لَیُسَمُّونَ الْمَلائِکَهَ تَسْمِیَهَ الْأُنْثی وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً (۵) [۵]

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (۶)

جواب می دهیم که (ظن) در قرآن به سه (۷) نحو استعمال شده است:

گاه به معنای یقین (۸) است. مانند: وَ اسْتَعینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاهِ وَ إِنَّها لَکَبیرَهٌ إِلاَّ عَلَی الْخاشِعینَ الَّذینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَیْهِ راجِعُونَ (۹) مقام خاشعین اقتضاء دارد که مراد از ظن در آیه ی فوق به معنای یقین باشد.

ص: ۳۱۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۴۶.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۴.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۴۲.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۴۹.

۵- سوره نجم، آیات ۲۶ و ۲۷.

۶- سوره حجرات، آیه ۱۲.

۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۴۹.

۸- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۴۹.

۹- سوره بقره، آیات ۴۵ و ۴۶.

گاه به معنای اطمینان (۱) است. مانند آیه ی مربوط به غزوه ی تبوک که رسول خدا (ص) در وسط تابستان که زمان رسیدن میوه و خرمن بود رسول خدا (ص) دستور حرکت به سمت جهاد داد. عده ای گفتند که ما اول میوه و محصول خود را می

چینیم و بعد به شما ملحق می شویم. رسول خدا (ص) رفت و برگشت و آنها همچنان مشغول بودند. رسول خدا (ص) آنها را در حصر اقتصادی قرار داد و دستور داد کسی با آنها معامله نکند و با آنها مناحکه نکند. آنها به خود آمدند و تصمیم به توبه گرفتند. از شهر مدینه خارج و وارد بیابان شدند و چهل روز در کوه ماندند و استغاثه می کردند تا این آیه نازل شد: وَ عَلَی الثَّلاثَهِ الَّذینَ خُلِّفُوا حَتَّی إِذا ضاقَتْ عَلَیْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَیْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا (مطمئن شدند) أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَیْهِ ثُمَّ تابَ عَلَیْهِمْ (خداوند به آنها به رحمت رجوع کرد) لِیَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحیمُ (۲) گاه به معنای تخمین (۳) است مانند: وَ إِنْ تُطِعْ أَکْثَرَ مَنْ فِی الْأَرْضِ یُضِلُّوکَ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَخْرُصُون (۴) یعنی آنها که می گویند این بت ها خداست فقط دنبال ظن هستند و فقط دنبال خرص و تخمین می باشند. بر این اساس ظن در دو آیه ی محل بحث به معنای تخمین و خرص (۵) است یعنی آنها عکس فرشته را در کلیساها و مانند آن می دیدند و می گفتند دختر است و دختر کسی نمی تواند باشد مگر خداوند. این ادعا صرف تخمین و بدون دلیل می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۴۹.

۲- سوره توبه، آیه ۱۱۸.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۵۰.

۴- سوره انعام، آیه ۱۱۷.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۵۰.

هکذا ظن در آیه ی دوم به معنای تخمین است یعنی کسی را می بینند و بر اساس تجسس و غیبت و ظن و سوء ظن احتمالاتی می دهند که همه بر اساس تخمین است.

واضح است که اینها هیچ ارتباطی به خبر واحد ندارد که فردی ثقه و عادل آن را نقل می کند.

اما ظن در آیه ی سوم که می فرماید: وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلا (۱)

ظن در اینجا به معنای حجّت (۲) است. مراد از آن علم منطقی نیست که همان اعتقاد جازم باشد. بنا بر این مراد آیه این است که در جایی که حجّت شرعی نـدارد از آن پیروی نکن. بر این اساس خبر واحـد از آن خارج است زیرا آنها حجّت شـرعی و علم هستند.

همچنین در عبـارت: لاـ تنقض الیقین بالشـک، یقین به معنای حجّت (۳) است. زیرا یقین او قطع صـد در صـد نبود بلکه سـابقا پاک بود و علم به نجاست نداشت. این گونه نبود که لباسش را در شط فرات وارد کند تا یقین کند پاک شده است.

تم الکلام فی الآیات

استدلال به روایات: (۴)

ص: ۳۱۷

۱- سوره اسراء، آیه ۳۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۱.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۱.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۱.

کسانی که مخالف حجیّت خبر واحد بودند به یک سری از روایات تمسک کرده اند:

صاحب کفایه این روایات را مجملا (۱) بیان کرده است بر خلاف شیخ انصاری (۲) که آنها را مفصل تر ذکر کرده است.

این روایات بر چهار (۳) گروه تقسیمی شوند و همه در باب صفات قاضی در وسائل الشیعه (۴) در باب نهم ذکر شده است:

گروه اول یک روایت است که می گوید فقط باید به علم عمل کرد.

گروه دوم: به روایتی باید عمل کرد که مخالف کتاب نباشد.

گروه سوم: به روایتی باید عمل کرد که موافق کتاب باشد.

گروه چهارم: نه مخالف باشد و نه موافق

محقق خراسانی اشکال قائلین به عدم حجیّت را این گونه بیان می کند که قائل هستند این روایات متواتر اجمالی (۵) است.

متواتر گاه لفظی است و گاه معنوی و گاه اجمالی:

متواتر لفظی آن است که لفظ، از طرق کثیر از معصوم صادر شود به گونه ای که ممتنع باشد همه تواطی بر جعل داشته باشند.

متواتر معنوی آن است که مطالبی پیرامون یک موضوع آمده است که هرچند تک تک آنها قابل اطمینان نیست ولی جامع آنها قابل اطمینان است. مثلا در مورد امیر مؤمنان علی و شجاعت ایشان مطالب بسیاری است ولی جمع آنها این است که او شجاع بوده است.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۴.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۴۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۲.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۷۵، أبواب صفات القاضی، باب۹، ط الإسلامیه.

۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۴.

تواتر اجمالی عبارت است از اینکه اخبار به گونه ای است که نمی شود همه ی آنها جعلی باشد و می دانیم لا اقل یکی از آنها از معصوم صادر شده است. اخبار وارده در مورد عدم حجیّت خبر واحد، ادعا شده است که تواتر اجمالی باشد.

محقق خراسانی در جواب می فرماید: بله تواتر اجمالی را نمی توان رد کرد ولی دلالت آنها مختلف است، یکی می گوید حتما باید موافق کتاب باشد و دیگری می گوید مخالف کتاب نباشد. دایره ی یکی مضیّق است و دایره ی یکی موسع است. بنا بر این باید به قدر متیقن اخذ کرد و آن اینکه هم مخالف کتاب نباشد و هم موافق آن باشد. محقق خراسانی این قول را انتخاب می کند. زیرا وقتی امر دائر بین اعم و اخص باشد باید اخص را اخذ کرد.

نقول: باید روایات را بخوانیم و دلالت آنها را بررسی کنیم.

اما روایات طائفه ی اولی: (۱)

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (ثقه) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى (ثقه) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ (ضعیف است) عَنْ نَصْرٍ الْخَثْعَمِيِّ (مهمل است) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَنْ عَرَفَ أَنَّا لَا نَقُولُ إِلَّا حَقّاً فَلْيَكْتَفِ بِمَا يَعْلَمُ مِنَّا (کسانی که می دانند ما بی پایه حرف نمی زنیم فقط اکتفاء کنند به آنچه که علم دارند از ما صادر شده است) فَإِنْ سَمِعَ مِنَّا خِلَافَ مَا يَعْلَمُ فَلْيَعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ دِفَاعٌ مِنَّا عَنْهُ (یعنی ما آن را از روی تقیه و برای حفظ او گفته ایم.). (۲) (۳)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۲.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۷۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۳، ط الإسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۸، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۳، شماره۳۳۳۳۶، ط آل البیت.

شأن صدور این روایت این است که زراره در عراق شخصیتی شناخته شده بود بر خلاف ابو بصیر که مقامی رسمی نداشت. ابو بصیر بیت عظیمی در مدینه داشت. او چهل سال در مکتب امام علیه السلام درس خوانده است و با امام علیه السلام رفت و آمد داشت اگر متوجه می شدند او شیعه است او را اذیت می کردند.بر این اساس امام صادق علیه السلام گه گاه کلماتی در مذمت او می گفت. فرزند زراره نزد امام علیه السلام رفت و امام علیه السلام فرمود آن حرف ها را به سبب حفظ جان زراره ذکر کرده است.

کتابی به نام مسند زراره نوشته شده است که تمام روایات زراره در آنجا جمع آوری شده است. ما در مقدمه ای که بر آن نوشتیم روایاتی که امام علیه السلام علیه زراره نوشته است را جمع آوری کردیم و گفتیم همه به سبب حفظ جان او بوده است.

بنا بر این قدر متقین بین این روایات این است که نباید به مخالف کتاب عمل کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد سایر روایات را بررسی می کنیم.

ادله ی قائلین به عدم حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به عدم حجیّت خبر واحد (۱) (۲) (۳)

سخن درباره ی ادله ی کسانی است که قائل هستند خبر واحد حجّت نیست.

ص: ۳۲۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۱.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۴.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۴۲.

به دلالت روایات رسیدیم. گفتیم این روایات بر چهار طائفه (۱) است. طائفه ی اولی (۲) که حاوی یک روایت بود را ذکر کردیم و دلالت آن را بررسی کردیم.

الطائفه الثانیه: (۳) روایاتی داله بر وجوب موافقت روایات با قرآن

یعنی خبر واحد حتما باید موافق قرآن باشد تا بتوان به آن عمل کرد. در این مورد پنج روایت وارد شده است که یکی از آنها موثقه است یعنی در سند آن غیر امامی وجود دارد. روایت دیگر صحیحه است و دو روایت دیگر مرسله می باشد و یک روایت ضعیف هم وجود دارد

به هر حال انسان اطمینان حاصل می کند که مضمون این روایات از معصوم وارد شده است.

عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ (۴)

این روایت صحیحه است.

أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِداً أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ (۵)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۳.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۱، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۴، شماره۳۳۳۴۷، ط آل البیت.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۲، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۸، شماره۳۳۳۵۱، ط آل البیت.

این روایت مرسله است.

حَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي الْأَمَالِي عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ انْظُرُوا أَمْرَنَا وَ مَا جَاءَكُمْ عَنَّا فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقاً فَخُذُوا بِهِ وَ إِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقاً فَرُدُّوهُ (۱)

این روایت ضعیف است زیرا در سند آن عمرو بن شمر است که ضعیف است و در جابر جعفی هم بحث است.

مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ سَدِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تُصَدِّقْ عَلَيْنَا إِلَّا مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ نَبِيِّهِ (۲)

نقول: از این طائفه از احادیث سه جواب می دهیم:

جواب اول: اگر این روایات در صدد نفی (۳) حجّیت خبر واحد است چرا این گونه سخن می گوید؟ بلکه باید بگوید خبر واحد حجّت نیست نه اینکه بگوید اگر خبر موافق قرآن باشد می توان به آن عمل کرد.

جواب دوم: اگر شرط خبر واحد این باشد که مطابق قرآن باشد معنایش این است که خبر واحد لغو (۴) باشد زیرا وقتی حکم آن در قرآن آمده است دیگر احتیاجی به خبر واحد نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۰، ابواب صفات القاضی، باب۹، حدیث۳۳۳۷۰، ح۳۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۰، ابواب صفات القاضی، باب۹، حدیث۳۳۳۸۰، ح۴۷، ط آل البیت.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۵.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۵.

جواب سوم: این روایات به صنف سوم بر می گردد و آن اینکه یعنی موافق کتاب بودن به این معنا است که مخالف کتاب (۱) نباشد.

الطائفه الثالثه: (۲) روایاتی که می گوید روایات نباید مخالف کتاب باشد.

ما ابتدا صنف چهارم را ذکر می کنیم و بعد به سراغ این روایات می آئیم.

الطائفه الرابعه: (۳) روایاتی که احتیاط می کرد و می گفت: خبر واحد هم باید موافق کتاب باشد و هم مخالف نباشد. بنا بر این، این طائفه هم به شق سوم بر می گردد. بنا بر این اگر توانستیم روایات شق سوم را حل کنیم مشکل را حل کرده ایم فنقول:

اما روایات طائفه ی سوم: ما برای این روایات دو توجیه ارائه می کنیم:

توجیه و محمل اول: در زمان امام باقر و امام باقر علیهما السلام جمعیت هایی به نام غلات ظاهر شدند. (۴) بعضی از آنها مأمور خلافت عباسی و اموی بودند که از زبان ائمه مطالبی را نقل می کردند تا مقام آنها را به مقام ربوبیت و الوهیت بالا ببرند تا این امر موجب شود که آنها از چشم مردم بیفتند.

دسته ی دوم کسانی بودند که این روایات را برای شیعیان نقل می کردند تا دل شیعیان را گرم کنند و در نتیجه پول (۵) و هدیه ای دریافت کنند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۶.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۷.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۷.

بر این اساس می بینیم که غلات می گفتند: امام صادق علیه السلام همان رسول خدا (ص) است و یا اینکه روح پیامبر اکرم (ص) در امام صادق علیه السلام حلول کرده است. ابو زینب، مغیره و امثال آن از جمله کسانی بودند که روایات غلات را نقل می کردند. بر این اساس بود که امام صادق علیه السلام می فرماید که فتنه ی غلات از همه ی مردم بیشتر است.

به این سبب بوده است که ائمه فرمودند که روایات را باید با کتاب الله سنجید که اگر مخالف با کتاب بود آنها را کنار گذاشت.

برای اثبات مدعای خود به دو روایت اشاره می کنیم:

قَالَ أَبُو عَمْرٍو الْكَشِّيُّ قَالَ يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْحِمَّانِيُّ فِي كِتَابِهِ الْمُؤَلَّفِ فِي إِثْبَاتِ إِمَامَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع قُلْتُ لِشَرِيكٍ إِنَّ أَقْوَاماً يَزْعُمُونَ أَنَّ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ فَقَالَ أُخْبِرُكَ الْقِصَّةَ كَانَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ رَجُلًا صَالِحاً مُسْلِماً وَرِعاً فَاكْتَنَفَهُ قَوْمٌ جُهَّالٌ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِ وَ يَخْرُجُونَ مِنْ عِنْدِهِ وَ يَقُولُونَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ يُحَدِّثُونَ بِأَحَادِيثَ كُلُّهَا مُنْكَرَاتٌ كَذِبٌ مَوْضُوعَةٌ عَلَى جَعْفَرٍ لِيَسْتَأْكِلُونَ النَّاسَ بِذَلِكَ (تا از مردمی پول بگیرند) وَ يَأْخُذُونَ مِنْهُمُ الدَّرَاهِمَ كَانُوا يَأْتُونَ مِنْ ذَلِكَ بِكُلِّ مُنْكَرٍ فَسَمِعَتِ الْعَوَامُّ بِذَلِكَ مِنْهُمْ فَمِنْهُمْ مَنْ هَلَكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَ (۱)

در روایت دیگر می خوانیم که این افراد دشمن بودند و در لباس دوست ظاهر می شدند و روایات غلات را نقل می کردند تا ائمه را بدنام کنند:

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲۵، ص۳۰۲، ح۶۷، ط بیروت.

مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا أَهْلُ بَیْتٍ صِدِّیقُونَ لَا نَخْلُو مِنْ کَذَّابٍ یَکْذِبُ عَلَیْنَا وَ یُسْقِطُ صِدْقَنَا بِکَذِبِهِ عَلَیْنَا عِنْدَ النَّاس (۱) (۲)

بنـا بر این اسـتفاده می کنیم که این روایـات مربوط به مسائـل عقائـد است و آن هم مربوط به مقامـات اهـل بیت و ارتبـاطی به احکام نـدارد. بر این اساس است که در مکاسب محرمه روایاتی نقل شـده است که کسـی که از طریق روایات ما درآمـد زائی کنند فقیر می شود.

به هر حال در حق کسی نباید غلو کرد زیرا خداوند می فرماید: قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ لا تَغْلُوا فی دینِکُمْ غَیْرَ الْحَقِّ (۳)

خداوند ما را امت وسط قرار داده است و نباید در حق کسی افراط یا تفریط کنیم.

به هر حـال در مورد روایـات معراج روایـات مجعول بسـیاری نقل شـده است و مرحوم طبرسـی هم به مجعول آنها تصـریح می کند.

توجیه دوم: این روایات مربوط به باب تعارض (۴) است یعنی جایی که خبر واحد معارض داشته باشد که در این حال باید آن را به قرآن عرضه کرد. بنـا بر این روایاتی که مخالف کتاب است روایاتی است که حجّت نیست و بایـد کنار گذاشـته شود. بر این اساس است که در روایتی می خوانیم:

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲۵، ص۲۸۷، ح۴۲، ط بیروت.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲۵، ص۲۶۳، باب نفی الغلو، ح۱، ط بیروت.

۳- سوره مائده، آیه ۷۷.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۸.

مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ حَدِیثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِی کِتَابِ اللَّهِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی أَخْبَارِ الْعَامَّهِ فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ. (۱) [۲۳]

البته مخفی نیست که گـاه روایتی بالتبـاین بـا کتاب معارض است مثلا روایتی است که می گویـد که سـهم دختر با سـهم پسـر یکی است و روایت دیگری می گوید که سـهم پسر دو برابر است. واضح است که روایات باب تعارض این مورد را شامل می شود زیرا واضـح است که در این میـان کـدام روایت باطـل است و اصـلا جاعل این گونه روایات را جعل نمی کنـد. بنا بر این سخن در جـایی است که عـامی قرآنی داریم که یکی مخصـص است و دیگری نیست یعنی یکی می گویـد تخصـیص خورده است و دیگری می گویـد تخصـیص نخورده است. در اینجـا روایتی که مخالف قرآن است را بایـد کنار گـذاشت. مثلا آیه ی ارث می فرمایـد: که سـهم مرد دو برابر زن است. حال روایتی می گوید که حبوه از این تقسـیم اسـتثناء است. در این حال اگر روایتی دیگری معـارض بـا آن پیـدا شود که بگویـد حبوه اسـتثناء نیست در اینجـا به روایت دوم تمسـک می کنیم زیرا مطـابق عموم قرآن است.

ص: ۳۲۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۸، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۲۹، شماره۳۳۳۶۲، ط آل البیت.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ دلیل سوم بر عدم حجیّت خبر واحد می رویم که اجماع (۱) است.

دلیل قائلین به عدم حجیّت و حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل قائلین به عدم حجیّت و حجیّت خبر واحد

سخن در مورد دلیل کسانی هستند که قائل به عدم حجیّت خبر واحد هستند. اکنون به دلیل سوم رسیده ایم که اجماع (۲) است.

آنها قائلند که علماء امامیه اجماع بر عدم حجیّت خبر واحد دارند. این اجماع را سید مرتضی (۳) در کتاب خود به نام الذریعه الی اصول الشریعه ادعا کرده است. ایشان در آن کتاب می فرماید: (۴) یکی از شعارهای شیعه این است که قیاس حجّت نیست و شعار دوم آن این است که خبر واحد حجّت نمی باشد. بعد اضافه می کند: وقتی واضح شد که خبر واحد حجّت نیست نباید در فروع آن بحث کنیم که آیا خبر مرسل هم حجّت است یا اینکه خبر، حتما باید مسند باشد. یا اینکه بحث کنیم اگر دو خبر واحد با هم متعارض شدند مرجحات آنها چه چیزهایی است.

یلاحظ علیه:

اولا: شیخ طوسی که شاگرد سید مرتضی است در جوابی نقضی می گوید: (۵) (۶) گذشتگان ما این گونه عمل می کردند که اگر فتوا می دادند و کسی مدرک فتوا را سؤال می کرد آنها خبری از کتب روایی می خواندند. بنا بر این سیره بر خلاف آنچه سید مرتضی ادعا می کند جاری شده است. مستند روایی علماء غالبا خبر واحد بوده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۵۹.
۴- الذریعه الی اصول الشریعه، سید شریف مرتضی، ج۲، ص۵۵۴.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۶۰.
۶- العده، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۲۶.

عجیب است که استاد و شاگرد که هر دو در بغداد بودند و هر دو شاگرد مفید بودند هر دو ادعای اجماع بر خلاف قول یکدگر می کنند. این نشان می دهد که غالب اجماعات منقول کم ارزش اند.

ثانیا: شیخ طوسی در جوابی حلی می فرماید: (۱) (۲) اگر سید مرتضی و مانند ایشان قائل هستند که خبر واحد حجّت نیست

ادعای ایشان بیشتر جنبه ی سیاسی داشته است و آن اینکه مخالفین به شیعه می گفتند که به صحیح مسلم و بخاری و به روایات ایشان عمل نمی کنند. اینها با تمسک به عدم حجیّت خبر واحد خود را از این سؤال خلاص کردند.

فصل فی ادله ی القائلین بحجیه الخبر الواحد: (۳) (۴) (۵)

قائلین به حجیّت خبر واحد به کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقلی تمسک کرده اند.

استدلال به کتاب: به آیات بسیاری تمسک کرده اند و شیخ انصاری نیز این آیات را ذکر کرده است ولی مهم دو آیه ی نبأ و نفر می باشد و ما بقی آیات ارتباطی به خبر واحد ندارد.

اما آیه ی نبأ: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمینَ) (۶)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۶۰.

۲- العده، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۲۷.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۶۱.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۵۴.

۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۶.

۶- سوره حجرات، آیه ۶.

نبأ در قرآن به معنای خبر مهم است نه خبری عادی همان گونه که خداوند می فرماید: (عَمَّ یَتَساءَلُونَ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِیم) (۱)

خداوند در آیه ی نبأ به مؤمنین خطاب می کند و می فرماید: اگر فاسقی خبری آورد توقف کنید و نه رد کنید و نه قبول، بلکه بررسی کنید تا متوجه شوید صحیح است یا باطل. (أَنْ تُصیبُوا) یا به معنای لئلا تصیبوا و یا به معنای ان لا تصیبوا است و به معنا ضرر زدن می باشد یعنی مبادا به کسی ضرر بزنید و بعد پشیمان شوید.

شأن نزول این آیه در مورد ولید بن عقبه می باشد که از اموی ها بوده است. او از طرف رسول خدا (ص) مأمور شد که زکات قبیله ی بنی المصطلق را جمع کند. قبیله ی فوق در سال ششم اسلام آورده بودند. ولید به نزد آنها رفت و آنها به عنوان اینکه نماینده ی رسول خدا (ص) است به استقبال او رفتند ولی وقتی او را دیدند و شناختند چون ولید در دوران جاهلیت با آنها درگیری داشت تصور کرد که می خواهند او را بکشند. در نتیجه فرار کرد و به مدینه آمد و به رسول خدا (ص) دستور داد که آنها از دادن زکات ممانعت ورزیدند. در آن زمان ندادن زکات به معنای قبول نداشتن خلافت رسول خدا (ص) بود در نتیجه اگر پیامبر اکرم (ص) کلام او را قبول می کرد این به معنای آن بود که می بایست برای جنگ با بنی المصطلق آماده می شد. آیه ی فوق نازل شد و به رسول خدا (ص) دستور بررسی داد. طبرسی می گوید: (۲) رسول خدا (ص) لشکری آماده کرد که برای جنگ با بنی المصطلق بفرسد که آیه ی فوق مانع شد. این خبر صحیح نیست زیرا رسول خدا (ص) هرگز به سبب خبری واحد خون جمع زیادی را نمی ریزد.

۱- سوره نبا، آیات ۱ و ۲.

۲- تفسیر مجمع البیان، شیخ طبرسی، ج۹، ص۲۲۰.

در شأن نزول این آیه دو اشکال مطرح است:

اشکال اول: بنی المصطلق در سال ششم مسلمان شد و ولید بن عقبه که اموی است در عام الفتح که سال هشتم است اسلام آورد چگونه می شود که رسول خدا (ص) کسی را که در سال ششم کافر بود برای اخذ ذکات به سمت مسلمانان بفرستد؟

جواب آن واضح است زیرا رسول خدا (ص) هر سال زکات را از مردم اخذ می کرد بنا بر این شاید ولید را در سال هشتم به بعد به سمت ایشان فرستاده باشد.

اشکال دوم: چگونه رسول خدا (ص) یک فرد فاسق را استخدام کرده و برای چنین کار مهمی مأمور کرده است؟

جواب این است که رسول خدا (ص) مأمور بود که به ظاهر عمل کند. تا آن زمان از ولید عمل خلافی سر نزده بود.

البته ولید بن عقبه بعدها فسق خود را ظاهر کرد و آن زمانی بود که از طرف عثمان استاندار کوفه شد. او شراب خورد و بعد نماز صبح را چهار رکعت خواند و وقتی مردم اعتراض کردند گفت اگر بخواهید شش رکعت می خوانم. او در مسجد قی کرد و محراب را آلوده کرد. مردم کوفه به عثمان نامه نوشتند و او عزل شد. امام امیر مؤمنان علیه السلام اصرار داشت که باید بر او حد مسکر جاری کنند. ولی کسی جرات نداشت این حد را بر او جاری کند زیرا او برادر رضاعی عثمان بود. امیر مؤمنان علیه السلام هشتاد ضربه شلاق به او زد و بعد دستور دارد بیست شلاق دیگر اضافه کنند زیرا در مسجد این کار را انجام داد.

مفسران می گویند که آیه ی سوره ی سجده که می فرماید: (أَ فَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ) (۱) در مورد اوست و مؤمن به امیر مؤمنان علی علیه السلام و فاسق به ولید بن عقبه اشاره دارد که این دو با هم مذاکره کرده و هر کس ادعا می کرد برتر است و آیه ی فوق نازل شد.

استدلال به آیه بر حجیّت خبر واحد:

گاه به مفهوم وصف استدلال می شود و گاه به مفهوم شرط. (۲)

اما استدلال به مفهوم وصف: به دو بیان به مفهوم وصف استدلال شده است:

البیان الاول: در مفهوم وصف به یک صفت و یک مستند الیه احتیاج داریم و صفت هم باید به گونه ای باشد که شق سوم نداشته باشد. مثلاـ می گویند: فی الغنم السائمه زکات. الغنم مسند الیه است و سائمه وصف است و مفهوم آن این است که گوسفندی که غیر سائمه است یعنی بیابان چر نیست مثلاـ معلوفه است و در خانه می چرد زکات ندارد. در چنین حالتی اگر مستند الیه با آن وصف حکمی دارد معنایش آن است که بدون آن وصف که شق ثالث ندارد مفهوم ندارد.

در آیه ی فوق، نبأ جزء صفت است و موصوف مخبر که مقدر است می باشد. یعنی ان جائکم مخبر فاسق بنبا. در اینجا فاسق با عدالت دیگر شق سومی ندارد. بنا بر این اگر مخبر فاسق باشد باید تبین و جستجو کنیم معنای آن این است که اگر عادل (۳) است دیگر تفحص لازم ندارد و می توان به خبر او عمل کرد.

۱- سوره سجده، آیه ۱۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۶۲.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۵۵.

نقول: مستدل بین قیود خلط کرده است زیرا ما پنج گونه قید داریم:

قید گاه زائد (۱) است مانند الانسان الضاحک ناطق. زیرا انسان ناطق است و قید ضاحک هیچ دخلی ندارد. قید گاه توضیحی است: مثلا خداوند می فرماید: (وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَیاهِ الدُّنْیا) (۲) زیرا اکراه بر زنا در صورتی است که فرد بخواهد تحصن داشته باشد و پاک بماند. بنا بر این قید (إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً) توضیحی است. قید گاه غالبی (۳) است: مثلاً اگر کسی زنی بگیرد که از شوهر قبلی دختر دارد، آن دختر برای انسان حرام است البته در صورتی که شوهر با زن، نزدیکی کند. خداوند می فرماید:(رَبائِبُکُمُ اللاَّتی فی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاَّتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) (۴) قید (فی حُجُورِکُمْ) غالبی است زیرا غالبا وقتی زن وارد خانه ی شوهر جدید می شود دخترش هم همراه او وارد منزل شوهر می شود و الا اگر دخترش وارد خانه ی شوهر هم نشود باز هم بر شوهر مادرش حرام است. قید گاه احترازی (۵) است: مانند (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ) (۶) زیرا اگر دو مرد نباشد شخص حکم نیست. علت اینکه می گوییم شخص حکم نیست نه خود حکم به سبب این است که گاه ممکن است حکم فوق جایگزین داشته باشد بنا بر این نوع حکم باقی باشد مثلا اگر دو مرد نیستند یک مرد و دو زن شهادت دهند: (فَإِنْ لَمْ یَکُونا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ) (۷) واضح است که قید احترازی مفهوم ندارد زیرا قید احترازی می گوید اگر من نباشم شخص حکم نیست ولی ممکن است سنخ حکم باشد. قید گاه مفهومی (۸) است: این در جایی است که قید علت منحصره باشد و این تنها قیدی است که مفهوم دارد. ان شاء الله در جلسه ی بعد این بیان را بررسی می کنیم.

ص: ۳۳۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۶۲.

۲- سوره نور، آیه ۳۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۶۳.

۴- سوره نساء، آیه ۲۳.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۶۳.

۶- سوره بقره، آیه ۲۸۲.

۷- سوره بقره، آیه ۲۸۲.

۸- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۶۴.

دلالت آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحد

سخن در مورد آیه ی نبأ است. به این آیه بر حجیّت خبر واحد استدلال شده است. گفتیم گاه به مفهوم وصف استدلال می کنند و گاه به مفهوم شرط. مفهوم وصف را به دو گونه بیان می کنند و ما اکنون در بیان اول هستیم.

خداوند در این آیه می فرماید: یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَینُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمینَ (۱)

فاسق صفت مخبر است یعنی ان جائکم مخبر فاسق بنبأ فتبینوا. شرع مقدس مخبر را مقید به فاسق کرده است و مفهومش این است که اگر مخبر، عادل باشد ما از آن تبین نکنیم. اگر قرار بود تبین مربوط به هر دو باشد معنایش این بود که ذکر فاسق لغو باشد زیرا در عادل و فاسق شق سومی وجود ندارد. بنا بر این هر جا وصفی باشد که شق سوم نداشته باشد و حکم متعلق به یکی باشد معنایش این است که اگر حکم متعلق به یکی باشد، هنگامی رفتن آن وصف، حکم هم از بین برود.

در جواب از این استدلال گفتیم: هر قیدی مفهوم ندارد بلکه ما پنج نوع قید داریم که فقط قسم پنجم از آنها مفهوم دارد که عبارت است از قید مفهومی. یعنی قید دارای مفهوم باشد و آن زمانی است که قید، علت منحصره باشد. تا انحصار ثابت نشود، قید دارای مفهوم نیست.

ص: ۳۳۳

۱- سوره حجرات، آیه ۶.

حال به سراغ آیه ی فوق می رویم و می گوییم: از کجا معلوم فاسق، علت منحصره باشد و شاید عادل هم بتواند جای فاسق بنشیند.

سؤال نشود که اگر عادل مانند فاسق است چرا به فاسق اشاره کرده است؟

جواب این است که می خواست به فسق ولید بن عقبه اشاره کند. بنا بر این تبین مربوط به خبر واحد است چه عادل آن را بیاورد و چه فاسق. در معالم خواندیم که اگر امام علیه السلام بفرماید: فی سائمه الغنم زکات، این عبارت مفهوم ندارد زیرا ممکن است معلوفه هم زکات داشته باشد. بعد اضافه می کند که اگر چنین است چرا امام علیه السلام سائمه را علی الخصوص ذکر کرده است. در جواب می گوید: ممکن است سائل از سائمه سؤال کرده باشد و امام هم جواب همان را داده است و دلیل نمی شود که معلوفه زکات نداشته باشد مگر اینکه ثابت شود که سائمه بودن علاوه بر علت احترازی، علت منحصره هم هست و تا انحصار ثابت نشود، وصف دارای مفهوم نیست.

تـا اینجـا بیـان اول در مورد مفهوم وصف را بیان کردیم. این بیان در اکثر کتبی که به آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحـد اسـتدلال شده است ذکر شده است.

بیـان دوم در مفهوم وصف: این جواب را شـیخ انصاری ذکر کرده است و آن اینکه خبر ولیـد دو حیثیت دارد: ذاتیه و عرضـیه. حیثیت ذاتیه به خود خبر قائم است و حیثیت عرضیه به مخبر قائم می باشد.

ص: ۳۳۴

حیثیت ذاتی عبارت است از اینکه خبر واحد، واحد است.

حیثیت عرضی این است که مخبر آن فاسق می باشد. بله صفت فاسق بودن مخبر نسبت به مخبر وصف ذاتی است ولی نسبت به خبر عرضی می باشد.

حال باید دید که چرا شارع، تبین را روی عرضی بوده است نه روی ذاتی و بر این اساس فرموده است اگر فاسق خبری آورد تبین کنید و نفرموده است اگر کسی خبر واحد را آورد باید تبین کنید. اینکه شارع حکم، را روی ذاتی نبرده است بلکه روی عرضی برده است این علامت آن است که مانع، واحد بود خبر نیست بلکه مانع، مربوط به فاسق بودن مخبر است. به عبارت، علت تبین، فسق است نه واحد بودن خبر

یلاحظ علیه: اگر قرآن در مقام بیان حجیّت خبر بود اطلاقش حجّت می بود. مثلا رسول خدا (ص) بر روی منبر رفته است و در مقام بیان احکام خبر است در این حال می خواهد بفرماید به چه خبری می توان عمل کرد. ولی ثابت نیست که آیه در مقام بیان احکام خبر باشد بلکه می خواهد بگوید: اگر فاسقی مثل ولید خبری آورد تحقیق کنید.

الاستدلال علی حجیه الخبر الواحد بمفهوم الشرط:

این مفهوم را به چهار گونه بیان کرده اند:

البیان الاول للشیخ الانصاری:

قبل از استدلال شیخ مقدمه ای را بیان می کنیم: حمل المفهوم علی الموضوع علی قسمین:

گاه حمل مفهوم بر موضوع در هر دو حالت یعنی چه شرط باشد یا نباشد صحیح است مثلا زید اکرمه، و یا زید ان سلم اکرمه. در این دو مثال، اکرام در هر حال، چه زید سلام بکند یا نه وجود دارد. گاه حمل مفهوم بر موضوع به گونه ای است که بدون شرط غلط می باشد و تا شرط نباشد مفهوم بر موضوع حمل نمی شود. مثلا الولد ان رزقت فاختنه. اگر شرط که (ان رزقت) است نباشد اختتان ولد معنا ندارد. هکذا مانند الوالد ان رکب الزم رکابه. و الا اگر والد در حال سوار شدن نباشد معنا ندارد که در رکابش باشیم. با این مقدمه می گوییم: در آیه ی فوق، موضوع نبأ الفاسق است، جزاء آن لزوم تبین است و شرط، ان جاء به الفاسق است. شیخ انصاری استدلال می کند که مفهوم ان جاء به الفاسق این است که فاسق آن را نیاورد. اینکه فاسق آن را نیاورد دو مصداق دارد: یکی این است که نه فاسق آن را می آورد و نه عادل یعنی اصلا خبری آورده نمی شود و دوم اینکه خبر آورده می شود ولی فقط عادل آن را می آورد. بنا بر این اگر عادل آن را بیاورد باز هم مفهوم شرط صدق می کند.

یلاحظ علیه: ان لم یجیء الفاسق دو مصداق فوق را دارد و ما هم قبول داریم اما این مقدار کافی نیست زیرا باید موضوع در حالت منطوق و مفهوم یکی باشد. موضوع عبارت است از نبأ الفاسق، و این باید در هر دو حالت محفوظ باشد. بنا بر این اگر عادل آن را بیاورد، دیگر ارتباطی به موضوع قضیه که خبر فاسق است ندارد. (بر خلاف زید ان سلم اکرمه و زید ان لم یسلم لا تکرمه که موضوع در هر دو زید است.)

ولی مطابق استدلال شیخ انصاری موضوع در منطوق خبر فاسق است ولی در مفهوم گاه اصلا موضوع نیست و سالبه به انتفاء موضوع است.

البیان الثانی لصاحب الکفایه: ایشان وقتی متوجه اشکال در بیان شیخ انصاری می شود در آن تصرف کرده است و تغییری در آن ایجاد کرده است. تصرف ایشان در موضوع است به این گونه که شیخ انصاری موضوع را نبأ الفاسق می داند ولی محقق خراسانی می گوید: موضوع، النبأ الموجود فی الخارج است و کاری نداریم که آن را فاسق آورده باشد یا عادل. بنا بر این، نبأ موضوع است و فرض هم بر این است که این نبأ در خارج موجود است. آیه ی فوق می گوید: اگر آن نبأ که موجود است توسط فاسقی آورده شد باید تبین کرد و الا چون شق ثالثی ندارد و حتما آن را عادل آورده است نباید احتیاج به تبین داشته باشد.

به هر حال چون سخن در مورد نبأ موجود در خارج است دیگر سالبه به انتفاء موضوع بودن معنا ندارد.

ص: ۳۳۶

یلاحظ علیه: این تحلیل خلاف ظاهر آیه است زیرا آیه ی فوق می گوید: اگر فاسقی برای شما خبر آورد تحقیق کنید. بنا بر این موضوع، خبر فاسق است نه مطلق خبر.

دلالت آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحد

سخن در مورد آیه ی نبأ در حجیّت خبر واحد است. گفتیم گاه با مفهوم وصف استدلال کردند که دو بیان داشت که هر دو را بیان کردیم. گاه با مفهوم شرط استدلال کرده اند. مفهوم شرط چهار بیان دارد که بیان اول را که مربوط به شیخ انصاری بود خواندیم هرچند خود شیخ بعد به این بیان اشکال می کند. بیان دوم مربوط به محقق خراسانی بود و اکنون به سراغ بیان سوم می رویم. به هر حال

البیان الثالث: این بیان متعلق به محقق خوئی است. ایشان می فرماید: جزاء گاه موقوف بر شرطی است که بسیط می باشد مانند: ان رزقت ولدا فاختنه. فاختنه متعلق به داشتن فرزند پسر است. در این موارد می گویند: شرط محقق الموضوع است.

شرط گاه مرکب است و جزاء بر هر دو موقوف است مانند اینکه ان رزقت ولدا و کان ذکرا فاختنه. ختنه کردن هم بر ولد داشتن موقوف است و هم بر اینکه پسر باشد.

شرط گاه مرکب است ولی جزاء بر یکی موقوف است نه بر هر دو مانند: ان رکب الامیر یوم الجمعه فخذ رکابه. جزاء که فخذر رکابه است بر اولی که رکوب است متوقف است نه بر یوم الجمعه.

ص: ۳۳۷

بعد می فرماید: آیه ی فوق از قبیل قسم سوم است. و توقف و تبین موقوف بر نبأ است که در خارج موجود است. حال آیه می فرماید: اگر این نبأ را فاسق آورد باید تبین کرد بنا بر این اگر عادل آن را بیاورد (چون بین فسق و عدالت شق دیگری وجود ندارد) تبین لازم نیست.

یلاحظ علیه: کلام ایشان همان فرمایش محقق خراسانی است و صرفا با بیان دیگری ارائه شده است. بنا بر این همان جواب در اینجا هم پیاده می شود و آن اینکه آیه در مقام بیان احکام خبر واحد نیست

البیان الرابع: نظر ما این است که مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که تبین با نبأ مناسبت داشته باشد تا با خبر فاسق بنا بر این موضوع فقط نبأ است نه نبأ فاسق.

این بیان خود به نوعی به بیان محقق خراسانی بر می گردد.

به هر حال این بیان هم مخالف ظاهر آیه است.

ثم انه اورد علی الاستدلال بالمفهوم اشکالات عدیده:

یعنی هنوز اصل مفهوم ثابت نشد ولی علی فرض اینکه دارای مفهوم باشد چند اشکال به آن بار شده است. شیخ انصاری می فرماید: دو اشکال بر آیه ی نبأ بار شده است که قابل جواب دادن نیست:

الاشکال الاول: اشکال اول همان بود که در بیان شیخ بیان کردیم و گفتیم مفهوم در جایی است که شرط محقق موضوع نباشد بلکه زائد بر موضوع باشد. ولی در آیه ی فوق محقق موضوع است.

ص: ۳۳۸

الاشکال الثانی: عموم التعلیل یرد المفهوم

تعلیل که می گوید: أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمینَ (۱) عام است. شیخ انصاری به عبارت (نادمین) تمسک می کند و می گوید: ندامت هم در خبر فاسق موجود است و هم در خبر عادل زیرا عادل هرچند عمدا دروغ نمی گوید ولی ممکن است اشتباه کند. بنا بر این هر خبری که واحد است را باید مورد بررسی و تبین قرار داد.

بعد شیخ انصاری در مقام جواب چیزی می گوید که به اشکال ارتباط ندارد و می فرماید: مراد از تبین، علم نیست بلکه مراد از آن اطمینان است. این اطمینان در خبر فاسق وجود ندارد و در نتیجه باید تبین کرد ولی در خبر عادل چون اطمینان هست دیگر تبین وجود ندارد. بله اگر تحصیل علم لازم بود می بایست در خبر عادل هم تبین کرد.

یلاحظ علیه:

اولا: اشکال با پاسخ هماهنگ نیست زیرا موقع اشکال، مشکلی که در ندامت است بیان شده است ولی در مقام جواب، تبین، توضیح داده شد.

ثانیا: تبین در هرچند شاید به معنای اطمینان هم آمده باشد است ولی در یک سری از آیات قرآن به معنای علم است:

آیه ی اول: کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (۲) [۲]بنا بر این تا علم به صبح شدن حاصل نشده است می توان استصحاب کرد و خورد.

ص: ۳۳۹

۱- سوره حجرات، آیه ۶.

۲- سوره بقره، آیه ۱۸۷.

آیه ی دوم: یـا أَیُّهَـا الَّذینَ آمَنُوا إِذا ضَـرَبْتُمْ فی سَبیـلِ اللَّهِ فَتَبَیَّنُوا وَ لاـ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقی إِلَیْکُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنـاً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَیاهِ الدُّنْیا (۱) رسول خدا (ص) اسامه را برای جریانی فرستاد در بیان راه به کسی برخورد کردند که گفته شده بود مشرک بود ولی او می گفت من مسلمانم و شهادتین را جاری کرد. گفتند که از ترس چنین می گوید و او را کشتند. بعد نزد رسول خدا (ص) آمدند و آیه ی فوق نازل شد و آنها را مذمت کرد و دستور تحقیق به آنها داد و فرمود که کسی که شهادتین را جاری می کند نگویید مؤمن نیستی و به خاطر به دست آوردن اموال او و زره و وسائل او را کافر ندانید و او را نکشید.

این آیه بهترین دلیل برای تکفیری ها است که مسلمانان را متهم به کفر می کنند.

آیه ی سوم: سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَق (۲) [۴]

الاشکال الثانی: این اشکال که از محقق خراسانی است، بیان دیگری از اشکال اول می باشد. او در کفایه روی ندامت تکیه نکرده است بلکه روی جهالت و ندانستن تکیه کرده است و گفته است ندانستن هم در خبر فاسق وجود دارد و هم در خبر عادل.

بنا بر این عمومیت تعلیل بر مفهوم حاکم است یعنی هرچند آیه ی فوق مفهوم دارد و می گوید در خبر عادل لازم نیست تبین کرد ولی عموم تعلیل بر آن مفهوم حکومت دارد و آن را از بین می برد. مثلا کسی سرما خورده است و پزشک می گوید لا تاکل الرمان لانه حامض. این عموم تعلیل خصوصیت داشتن رمان را از بین می برد و هر نوع ترشی را شامل می شود. زیرا العله تعمم و تخصص. علت در آیه ی فوق که عدم اصابت به جهالت است عام است و آیه را تعمیم می دهد و خبر عادل را هم در بر می گیرد.

۱- سوره نساء، آیه ۹۴.

۲- سوره فصلت، آیه ۵۳.

محقق خراسانی جواب داده می فرماید: جهالت به معنای سفاهت است و سفاهت هرچند در فاسق هست ولی در عادل نیست. زیرا عمل به قول فاسق که کذب و درستش به هم مخلوط است عملی سفیهانه است بر خلاف اینکه انسان به قول انسان عادل عمل کند که کاری عاقلانه است.

یلاحظ علیه: هرچند اشکال و جواب صاحب کفایه با هم یکسان است با این حال می گوییم: اگر جهالت به معنای نادانی باشد باید بگوییم: اصحاب رسول خدا (ص) که می خواست به قول ولید عمل کنند نادان بودند.

بله در قرآن گاه جهالت به معنای نادانی آمده است مانند آیه ی ثُمَّ إِنَّ رَبَّکَ لِلَّذینَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِکَ وَ أَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّکَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحیم (۱) ولی در آیه ی مد نظر بعید است چنین باشد.

اشکالات وارده بر دلالت آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات وارده بر دلالت آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحد (۲)

سخن در دلالت آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحد بود.

گفتیم به این آیه دو اشکال وارد شده است که گفته شده است قابل دفع نیست. اشکال اول همان اشکال در مفهوم آیه است و آن اینکه اگر این آیه مفهوم داشته باشد، مفهوم آن از باب سالبه به انتفاء موضوع است زیرا بحث در نبأ فاسق است که اگر آمد تبین هست ولی اگر نباشد تبین لازم نیست زیرا خبری در کار نیست (کار با خبر عادل نداریم)

۱- سوره نحل، آیه ۱۱۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۷۰.

اشکال دوم را نیز مطرح کردیم و گفتیم به نظر ما این اشکال قابل دفع بود. این اشکال متوقف بر توضیح سه عبارت در آیه ی شریفه است: (تبین)، (جهالت) و (ندامت)

در آیه ی شریفه می خوانیم: (یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَینُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمینَ (۱) [۲])

(تبین) کما اینکه مرحوم طریحی در مجمع البحرین می نویسد: تبین در آیه ی (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ فَتَبَیَّنُوا (۲))می گوید: ای اطلبوا بیان الامر و ثباته و لا تعجلوا فیه. یعنی اگر به جهاد رفتید فورا مردم را نکشید.

بنا بر این اگر معنای تبین این است یعنی تبین مراتب مختلفی دارد. یک مرتبه از آن عقیده ی قلبی است که هیچ شکی در آن

راه نـدارد و مرحله ی بعدی آن اطمینان است. بنا بر این اول آیه ی نبأ به ضـرر ما نیست بلکه تبین به معنای اطمینان قلب است. این اطمینان قلبی در خبر عادل هست ولی در خبر فاسق نیست.

جهالت به معنای سـفاهت نیست بلکه به معنای عدم علم و ندانستن است. صاحب مجمع البیان هم در تعریف آن می گوید: هو عدم العلم. علم در اصطلاح منطقی ها غیر از علم در اصطلاح قرآن و حدیث است. علم در اصطلاح منطقی ها عبارت است از: الاعتقـاد الجازم المطابق للواقع. ولی در اصـطلاح قرآن و حـدیث به معنای حجّت، اطمینان و سـکون خاطر می باشـد. همین در حدیث لا تنقض الیقین بالشک، یقین به معنای علم صد در صد نیست بلکه به معنای اطمینان و حجّت می باشد.

ص: ۳۴۲

۱- سوره حجرات، آیه ۶.

۲- سوره نساء، آیه ۹۴.

نـدامت نیز همان گونه که آیت الله حائری فرموده است آیه ی نبأ از اخباری نهی می کنـد که در معرض و آسـتانه ی پشـیمانی است. واضـح است که قول فاسق در معرض پیشـیمانی است بر خلاف قول عادل. بله، عادل می توانـد خطا کند ولی قول او در معرض پشیمانی نیست.

با این بیان مشخص شد که اشکال دوم قابل جواب دادن است و آن اینکه عموم تعلیل هرگز شامل خبر عادل نمی شود زیرا در خبر عادل جهالت نیست، تبین نیست و خبر او در معرض ندامت نمی باشد.

محقق نائینی (۱) از اشکال دوم شیخ انصاری چنین جواب می دهد: صدر آیه بر ذیل آیه حاکم می باشد. مستشکل می گفت که ذیل آیه حاکم بر مفهوم است ولی ایشان عکس آن را ادعا می کنـد و می گویـد: صـدر آیه بر ذیل آن حاکم می باشد به این بیان که صدر آیه می فرماید: قول عادل مانند علم است یعنی خبر عادل جهالت نیست از این رو ذیل که می گوید: مبادا به جهالت بیفتی در جایی است که علم نباشـد. از این رو صـدر آیه، دامنه ی جهالت را مضـیّق می کنـد و می گویـد: جهالت در جایی است که خبر عادل نباشد زیرا خبر عادل علم می باشد.

یلاحظ علیه: اشـکال قول ایشان این است که در مباحث تعادل و ترجیـح خواهـد آمـد که یک دلیل نسـبت به دلیل دیگر، گاه مخصـص است، گـاه حـاکم و گـاه وارد. حـاکم عبارت است از اینکه یکی از دو دلیل مفسـر دلیل دیگر باشـد. مثلا یک دلیل گفته است: اذا شککت فابن علی الاکثر و دلیل دیگر که حاکم است می گوید: لا شك للماموم مع حفظ الامام.

ص: ۳۴۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۷۲.

حکومت گاه از باب تضییق است مانند مثال فوق و گاه از باب توسعه است یعنی حاکم، دلیل محکوم را توسعه می دهد. مانند حدیث: لا صلاه الا بطهور که به این معنا است که باید برای نماز از آب استفاده کرد. حال حدیث دیگر که حاکم است آن را توسعه می دهد و می فرماید: التراب احد الطهورین. یعنی خاک هم کار آب را می کند.

به هر حال، حاکم دلیلی است که ناظر به محکوم می باشد که گاه آن را محدود و گاه موسع می کند. شرط در حکومت این است که در دو دلیل منفصل و جدا از هم باشد (۱) ولی اگر در کلام واحد باشند اصلا حاکم و محکوم معنا ندارد. بر این اساس صدر یک آیه نمی تواند حاکم بر ذیل آن باشد. اگر هر دو در یک عبارت باشد، این کار موجب اجمال عبارت می شود یعنی انسان نمی داند باید به صدر مراجعه کند یا به ذیل.

الاشکال الثالث: اگر بگوییم آیه داری مفهوم است، یلزم اخراج المورد (۲)

فقهاء می گویند: خبر واحد در احکام حجّت است ولی در موضوعات حجّت نیست و حتما باید بینه وجود داشته باشد. اگر آیه ی فوق دارای مفهوم باشد لازمه اش این است که در مورد آیه به این مفهوم عمل نکنیم زیرا مورد آیه که عبارت از ارتداد بنی المصطلق است از قبیل موضوعات است و در موضوعات، خبر واحد حجّت نمی باشد و بعید است که آیه در موردی نازل باشد و حال آنکه آن مورد، مصداق آن سخن نباشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۷۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۷۴.

جواب شیخ انصاری: شیخ جواب داده است و آن اینکه این از باب اخراج مورد نیست بلکه فقط اطلاق مفهوم را مقید می کند. زیرا آیه می گوید: اگر فاسق خبری آورد تحقیق کنید و مفهومش این است قول عادل را تصدیق کنید و تحقیق لازم نیست. ما این مفهوم که مطلق است را قید می زنیم و می گوییم: الا در موضوعات. مقید کردن اطلاق کلام هیچ اشکالی ندارد.

یلاحظ علیه: این جواب دقیقا تقریر اشکال است نه جواب از آن. زیرا اشکال این است که اگر صدق العادل دارای مفهوم است باید به آن در مورد خود آیه عمل کنیم و الا اخراج مورد لازم می آید ولی شیخ فرمود: صدق العادل که هم احکام را شامل می شود و هم موضوعات را قید می زنیم و می گوییم موضوعات را شامل نمی شود. این به معنای اخراج مورد می باشد.

به نظر ما باید گفت: قبول نداریم که خبر واحد در موضوعات حجّت نیست بلکه خبر واحد هم در احکام حجّت است و هم در موضوعات مگر جایی مانند مرافعات که دلیل خاص بر عدم عمل به خبر واحد است. در مرافعات احتیاج به بینه و شاهد داریم. یا حتی در مورد رویت هلال احتیاج به بینه داریم. ما این بحث که خبر واحد در موضوعات حجّت است یا نه را در کلیات فی علم الرجال مطرح کرده ایم در آنجا به ده روایت تمسک کردیم مبنی بر اینکه می توان به خبر واحد در موضوعات عمل کرد.

الاشکال الرابع: النسبه بین المفهوم و الایات الناهیه عموم من وجه (۱)

بین مفهوم آیه و آیات ناهیه عموم من وجه است. آیاتی که از عمل به ظن نهی می کند و آیه ی نبأ از باب عموم و خصوص من وجه است.

آیات ناهیه از ظن در جایی است که عادلی باشد که قولش یقین آور باشد. مانند خبر متواتر. در اینجا مفهوم آیه ی نبأ هست ولی آیات نهی از عمل به ظن نیست.

گاه آیات ناهیه از ظن هست ولی مفهوم نیست مانند خبر فاسق.

گاه هر دو هست مانند خبر عادلی که مفید ظن می باشد. در اینجا مفهوم آیه ی نبأ می گوید باید عمل کرد ولی آیات ناهیه از ظن می گوید نباید به آن عمل کرد.

غالبا خبر واحد از همین قسم سوم است که تعارض پیش می آید.

یلاحظ علیه: ظن، در آیات ناهیه به معنای تخمین سخن گفتن است و سخنی است که بدون دلیل و صرف احتمال ذکر می شود مانند اینکه می گویند: ملائکه دختران خدا هستند.

بنا بر این نسبت فوق، تباین است (۲) نه عموم و خصوص من وجه زیرا آیات ناهیه از ظن مربوط به نهی از بی پایه حرف زدن است و ارتباطی به مفهوم آیه ی نبأ ندارد زیرا مفهوم آیه ی نبأ مربوط به خبر ثقه ای است که عادل است و تقوا دارد و بی پایه سخن نمی گوید.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۷۵.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۷۵.

الاشکال الخامس: (۱) اگر آیه دارای مفهوم باشد معنایش این است که باید به قول عادل عمل کرد. حال اشکال این است که یکی از این عادل ها افرادی مانند سید مرتضی هستند که قائلند به خبر واحد نباید عمل کرد.

از این بیان در رسائل پنج گونه اشکال مطرح شده است و در کفایه سه اشکال مطرح شده است.

ان شاء الله این اشکالات را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

استدلال به آیه ی نبأ بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:

اشکال چهارم به استدلال به آیه ی نبأ این بود که اگر خبر واحد حجّت باشد باید قول سید مرتضی که می گوید خبر واحد حجّت نیست هم باید صحیح باشد.

جواب های متفاوتی از این اشکال داده اند ولی جواب مناسب این است که خبر واحد هنگامی حجّت است که فرد آن را از روی حس از معصوم نقل کند ولی سید مرتضی آن را از روی حدس از معصوم نقل می کند مثلا بر روی قاعده ی لطف و یا حدس تکیه کرده است و آن قول را به معصوم نسبت می دهد.

الاشکال الخامس: آیه النبأ تا تشمل الاخبار بالواسطه

این اشکال به پنج صورت بیان شده است شیخ انصاری سه مورد را ذکر کرده است و صاحب کفایه دو تا و در بعضی از نسخه های رسائل چهار مورد ذکر شده است و مرحوم نائینی هر پنج تا را ذکر کرده اند. البته این اشکال مربوط به تمامی ادله ی حجیّت خبر واحد است و مختص به آیه ی نبأ نیست و آن اینکه این ادله اخبار مع الواسطه را شامل نمی شود. مثلا صدوق می فرماید: حدثنا الکلینی قائل حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن الامام العسکری. تمام کتب اربعه حاوی اخبار مع الواسطه اند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۷۵.

البیان الاول: انصراف الادله عن الاخبار بالواسطه

ادله ی حجیّت خبر واحد در جایی است که انسان، خبر را از امام علیه السلام بشنود نه اینکه به چند واسطه آن را از امام علیه السلام بشنود. ادله ی حجیّت خبر واحد از اخبار مع الواسطه منصرف است. بنا بر این ادله ی حجیّت خبر واحد که می گوید: (صدّق العادل) مربوط به جایی است که عادل، خبر را از امام علیه السلام بشنود.

البیان الثانی: صدّق العادل مربوط به خبر وجدانی است نه مربوط به خبر تعبدی.

جواب هر دو این است که انصراف، احتیاج به سبب دارد. این سبب یا به جهت کثرت استعمال است یا به جهت کثرت وجود می باشد. مثلا دابه به معنای تمامی جنبندگان است ولی با این حال به اسب و مانند آن انصراف دارد.

هیچ یک از این دو کثرت در ما نحن فیه وجود ندارد. بلا واسطه بودن نه کثرت استعمال دارد و نه کثرت وجودی دارد. همه ی آنها چه با واسطه باشد و چه بلا واسطه، خبر واحد نامیده می شود و خبر واحد به بلا واسطه منصرف نیست.

حتی می توان گفت که در اخبار مع الواسطه بسیار بیشتر از بلا واسطه است. تاریخ هایی که بشر نوشته است اکثرا با واسطه نوشته شده است.

البیان الثالث: عدم ترتّب الاثر

صفار که قول امام علیه السلام را نقل می کند مصداق صدّق العادل است زیرا قول او اثر دارد و اثر آن ثبوت قول معصوم می باشد. (البته در جایی که "مُخبَر به" دارای اثر باشد. مثلاـ اگر متن روایت این باشد که مناره ی حرم حضرت معصومه فلان مقدار است، واضح است که چون اثر شرعی ندارد لازم نیست آن را تصدیق کرد.)

ص: ۳۴۸

اما وقتی از راوی اخیر فاصله می گیریم به مشکل بر می خوریم زیرا اگر قول صدوق را به سبب صدّق العادل تصدیق کنیم اثر ندارد زیرا اثرش این است که مُخبَر به که قول کلینی است را باید تصدیق کرد. قول کلینی اثر شرعی ندارد زیرا کلام امام علیه السلام نیست.

بنا بر این خبر که با واسطه شد قول واسطه های حاوی اثر نیست و صدّق العادل آن را شامل نمی شود.

یلاحظ علیه: ما هم قبول داریم که صدّق العادل در جایی است که مخبر به حاوی اثر شرعی باشد ولی با این حال می گوییم: لازم نیست مخبر به در صدّق العادل تمام الاثر باشد بلکه اگر جزء الاثر هم باشد کافی است.

توضیح ذلک: مستشکل قبول دارد که قول صفار را می توان تصدیق کرد زیرا اثر شرعی دارد ولی تصدیق قول امام از طریق تصدیق قول صدوق و کلینی است. بنا بر این تصدیق قول صدوق و کلینی مقدمه برای تصدیق قول صفار است که ما را به قول امام علیه السلام می رساند.

بنا بر این ما می گوییم: تصدیق صدوق و کلینی لغو نیست زیرا مقدمه برای تصدیق قول صفار است که بلا واسطه خبر را از امام علیه السلام نقل می کند بنا بر این در وجوب تصدیق همین مقدار که تصدیق، لغو نباشد کافی است.

البیان الرابع: وحده الحکم مع الاثر

صدق العادل روی سه پایه استوار است: حکم، موضوع و اثر. در قول صفار هر سه مورد وجود دارد، حکم عبارت است از صدّق العادل، موضوع، خبر صفار است و اثر شرعی هم کلام امام علیه السلام می باشد.

بـا این حال در اول سـند حکم، با اثر یکی است زیرا حکم، صـدق الصـدوق است، موضوع قول صـدوق است و اثر آن صـدق العادل می باشد.

صاحب کفایه از این اشکال سه جواب داده است و این اشکال برای او مهم بوده است.

نقول: صـدّق العـادل حکم است، موضوع آن هم خبر صـدوق است ولی اثر آن صـدّق العادل نیست بلکه اثرش کلام امام علیه السـلام است زیرا گفتیم که لازم نیست اثر بلا واسـطه باشـد بلکه حتی اگر با واسـطه هم باشد باز همان اثر بر آن مترتب اسـت زیرا اگر من قول صدوق را قبول می کنم به سبب این است که مقدمه برای قبول قول امام علیه السلام می باشد.

این جواب متین ترین جواب هـا می باشـد. ان شـاء الله در جلسه ی بعـد به جواب هایی که محقق خراسانی ارائه کرده است می پردازیم.

بحث اخلاقی: امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: وَ إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ اثْنَتَانِ اتِّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَلِ فَتَزَوَّدُوا فِي الدُّنْيَا مِنَ الدُّنْيَا مَا تَحْرُزُونَ بِهِ أَنْفُسَكُمْ غَداً (۱) [۱]

در بحث های گذشته گفتیم که اگر انسان می خواهد به مقامات عالیه برسد باید در او امید و رجاء باشد.

در تاریخ است که ملا سعد تفتازانی از پسرش پرسید می خواهی به کجا برسی. او گفت می خواهم مثل شما شوم. گفت تو به جایی نمی رسی. من تصمیم داشتم جعفر بن محمد (علیه السلام) شوم به اینجا رسیدم تو اگر می خواهی مثل من شوی به جای نخواهی رسید.

-۱

این با کلام امیر مؤمنان علیه السلام منافات ندارد زیرا مراد امام علیه السلام به طول امل و آرزوهای بی پایه اشاره می کند.

به هر حال امام علیه السلام می فرماید: از دو چیز بیشتر از همه بر شما می ترسم یکی اتباع هوی است. اتباع هوی در مقابل اتباع عقل است. مؤمن زمام زندگی خود را به دست هوی و هوس نمی دهد.

دیگر، آرزوهای مستکبرانه است و آرزوهایی است که راه شرعی ندارد. بنا بر این اگر انسان برای رسیدن به مقامات معنوی آرزو داشته باشد نه تنها اشکال ندارد بلکه اسلام ما را به آن دعوت کرده است. انسان باید مشکلات را آسان بشمارد و سعی کند به بالاترین مقام دست یابد.

اشکالات وارد بر اخبار مع الواسطه ۹۲/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات وارد بر اخبار مع الواسطه (۱)

اشکالی که در مورد اخبار مع الواسطه بیان کردیم که خود متشکل از پنج اشکال است. این اشکالات مربوط به خصوص آیه ی نبأ نیست بلکه بر حجیّت خبر واحد که با چند واسطه نقل می شود وارد شده است.

البیان الرابع: اتحاد الحکم مع الاثر (او اتحاد الحکم مع جزء الموضوع) (۲)

در (صدّق العادل) باید سه مرحله را طی کرد که عبارت است از: حکم، موضوع و اثر. در قول صفار هر سه مورد وجود دارد، حکم عبارت است از صدّق العادل، موضوع، خبر صفار است و اثر شرعی هم کلام امام علیه السلام می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۷۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۷۸.

با این حال در اول سند حکم، با اثر یکی است زیرا حکم، صدق الصدوق است، موضوع قول صدوق است و اثر آن صدّق العادل می باشد.

صاحب کفایه از این اشکال سه جواب (۱) داده است و این اشکال برای او مهم بوده است.

ما قبل از بیان جواب های سه گانه ی صاحب کفایه ابتدا جواب خود را ارائه می کنیم و آن اینکه:

صدّق العادل حکم است، موضوع آن هم خبر صدوق می باشد. خبر صدوق هرچند اثر شرعی ندارد ولی مقدمه ی ثبوت اثر شرعی است زیرا گفتیم که لازم نیست اثر بلا واسطه باشد بلکه حتی اگر با واسطه هم باشد باز همان اثر بر آن مترتب است.

اما جواب های محقق خراسانی:

جواب اول: ان الماخوذ فی المتعلق، طبیعه الاثر لا وجوب التصدیق فان الثانی مصداق طبیعه الاثر فاتحاد الحکم مع الموضوع انما یلزم اذا کان الماخوذ وجوب التصدیق و المفروض ان المأخوذ طبیعه الاثر.

صدّق العادل قضیه ای خارجیه است یا طبیعیه؟ در قضیه ی خارجیه، اثر باید از قبل موجود باشد ولی در قضایای طبیعیه چنین چیزی لازم نیست.

به عبارت دیگر، صدّق العادل به معنای رتّب الاثر است. این اثر، قضیه ی طبیعیه است به این معنا که طبیعت اثر مراد است. یعنی عادل را در طبیعت اثر تصدیق کند، طبیعت اثر با صدّق العادل فرق دارد و صدّق العادل مصداق طبیعه الاثر می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۲۸۰.

بنا بر این وقتی شارع مقدس می فرماید: صدّق العادل مرادش این است که عادل رادر طبیعت اثر تصدیق کند. طبیعت اثر، مصادیقی دارد و یکی از مصادیقش صدّق العادل است بنا بر این وحدت لازم نمی آید زیرا وحدت هنگامی لازم می آید که اثر صدّق العادل در مورد صدوق، وجوب تصدیق باشد وحال آنکه چنین نیست و اثرش طبیعه الاثر است که یکی از مصادیقش صدّق العادل می باشد. چون مصداق، جزء متعلق نیست وحدت اثر لازم نمی آید زیرا آنی که جزء اثر است طبیعت است. (فرق است بین اینکه بگوییم: زید متعلق اثر است و بین اینکه انسان متعلق اثر باشد.)

جواب دوم: لا فرق بین هذا الاثر و سایر الآثار

فرقی بین اثر که وجوب تصدیق است و سایر آثار نیست هرچند نمی توانیم بگوییم که وجوب تصدیق در متعلق اخذ شده است ولی در عین حال، فرقی بین این اثر و سایر آثار نیست.

جواب سوم: اجماع مرکب داریم که بین این اثر و سایر آثار فرقی نیست.

به هر حال، این سه جواب پیچیده و غامض است ولی جوابی که ما بیان کردیم شفاف و راحت می باشد.

البیان الخامس: اثبات الحکم لموضوعه (1)

برای بیان این اشکال مقدمه ای بیان می کنیم و آن اینکه حکم، مانند عرض است. عرض هنگامی تحقق می یابد که در خارج موضوع داشته باشد. مثلا سفیدی هنگامی در خارج محقق می شود که جسم هم باشد. بر این اساس می گویند: حکم به منزله ی عرض است و موضوع به منزله ی جوهر می باشد. یکی از محالات این است که حکم، موضوع خودش را ثابت کند زیرا موضوع، متقدم و حکم متأخر است و امکان ندارد متأخر، متقدم را ثابت کند مثلا فرزند نمی تواند پدر را ایجاد کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۸۲.

با این مقدمه می گوینـد: در اخبار مع الواسـطه لازم می آید که حکم، موضوع خود را ثابت کند. موضوع عبارت است از خبر صـدوق، خبر کلینی و خبر صـفار. خبر صـدوق در خـارج هست و صـدّق بر آن بار می شود ولی خبر کلینی هنگامی ثابت می شود که صـدوق را تصدیق کنیم. بنا بر این وجوب تصدیق خبر صدوق که حکم است موضوع خودش را که خبر کلینی اسـت ثابت کند.

نکته: فرق اشـکال پنجم با چهارم و سوم در این است که در دو اشکال قبل، اشکال متوجه به غیر آخری بود (صدوق و کلینی) اشکال می کرد ولی در این اشکال، اشکال متوجه غیر اولی است (کلینی و صفار)

محقق خراسانی می فرماید: همان سه جوابی که در مورد قبل گفتیم در اینجا هم وارد است. (۱)

آیه الله نائینی در جواب می فرمایـد: اگر یک صدّق العادل داشتیم حق با مستشـکل بود ولی حق این است که ما به تعداد افراد، صدّق العادل داریم. (۲)

همچنین تصـدیق صـدوق، خبر کلینی را موجود نمی کنـد بلکه از خبر کلینی کشف می کنـد. یعنی با تصدیق صدوق، پرده از روی خـبر کلینی برداشـته می شود. در نتیجه صـدّق العـادل مسـتقلی که مربوط به خبر کلینی است آن را شامـل می شود. (این صدّق العادل، تصدیق صدوق نیست بلکه یک صدّق العدل مستقلی است که مربوط به خود کلینی می باشد.)

ص: ۳۵۴

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۸۲.

بعد با تصدیق کلینی پرده از روی خبر صفار برداشته شده و خبر صفار منکشف می شود و بعد صدّق العادلی که مختص آن است آن را شامل می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ آیه ی دوم که آیه ی نفر است می رویم.

استدلال به آیه ی نفر بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیه ی نفر بر حجیّت خبر واحد

بر حجیّت خبر واحد به آیاتی استدلال شده است. آیه ی اول، آیه ی نبأ بود که آن را بحث کردیم و اشکالاتی که بر آن بار شده بود را بررسی کردیم. اکنون به سراغ آیه ی (نفر) می رویم:

(وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ) (۱)

در این آیه باید در سه محور بحث کنیم:

محور اول: باید آیه را تفسیر کنیم.

محور دوم: به سراغ استدلال به این آیه بر حجیّت خبر واحد می رویم.

محور سوم: اشکالاتی که به استدلال به این آیه شده است را بررسی می کنیم.

ابتدا باید این آیه را تفسیر کنیم، بعد به سراغ و در مرحله ی سوم اشکالاتی که به استدلال به این آیه شده است را بررسی کنیم.

قبل از تفسیر آیه مقدمه ای را بیان مکی کنیم و آن اینکه ما قبل و ما بعد از آیه، مربوط به جهاد است در آیه ی قبل می خوانیم:

۱- سوره توبه، آیه ۱۲۲.

(وَ لا یُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِیرَةً وَ لا کَبِیرَةً وَ لا یَقْطَعُونَ وادِیاً إِلاَّ کُتِبَ لَهُمْ لِیَجْزِیَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ) (۱)

یعنی هیچ مبلغی به مقدار کم یا زیاد هزینه نمی کنند، قدمی را بر نمی دارند و وادی ای را طی نمی کنند مگر اینکه خداوند

بالاترین اجر را به آنها می دهد.

در آیه ی بعد می خوانیم:

(یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْیَجِدُوا فیکُمْ غِلْظَهً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقینَ) (۲)

به هر حال آیه ی فوق در وسط دو آیه ی جهاد واقع شده است.

اذا علمت هذه المقدمه فنقول:

در تفسیر این آیه چهار قول و چهار احتمال وجود دارد:

التفسیر الاول: این خطاب مربوط به اهل مدینه و حومه ی مدینه است (منطقه هایی که در چند کیلومتری مدینه واقع شده است.) و ناظر به کسانی است که به جهاد می روند. در جهاد هم مسأله ی تفقه وجود دارد و هم کسانی که نافرند و کوچ می کنند، خودشان ناذر هستند و هم خود ایشان بر می گردند. بنا بر این نافر که به جهاد می رود هر سه وظیفه که عبارت از تفقه، انذار و رجوع از جهاد به مدینه را به عهده دارد. از این رو معنای آیه چنین می شود: همه ی مؤمنین نمی توانند به جهاد روند بلکه از هر فرقه گروهی باید به جهاد روند، در جبهه، تفقه کنند به این گونه که ببینند خداوند چگونه مؤمنین را کمک می کند و کافران را شکست می دهد، بعد که آیات خدا را دیدند به مدینه و حومه ی مدینه بر گردند و به کافرهایی که در مدینه هستند و هنوز مسلمان نشده اند این آیات را حاوی حقانیت اسلام است بیان کنند و آنها را انذار کنند.

۱- سوره توبه، آیه ۱۲۱.

۲- سوره توبه، آیه ۱۲۳.

بنا بر این هر سه کار، مربوط به نافرین است نه قاعدین که در مدینه باقی مانده اند. این احتمال در مجمع البیان ذکر شده است.

این قول، دو نکته ی قوت دارد،

اول اینکه سیاق آیات در این قول محفوظ مانده است زیرا هر سه آیه مربوط به جهاد است.

دوم اینکه ضمائر سه گانه در (لِيَتَفَقَّهُوا)،(لِيُنْذِرُوا) و(رَجَعُوا)به یک نفر که نافرین است بر می گردد.

با این حال سه نقطه ی ضعف دارد:

اول اینکه تفقه به معنای قوت ایمان نیست بلکه به معنای معارف و فهم احکام دین است. این کارها در جبهه میسر نیست. بنا بر این هرچند ایمان انسان در جبهه قوی تر می شود ولی این ارتباطی به تفقه ندارد.

دوم اینکه این گونه نبوده است که همواره مسلمانان در جبهه پیروز شوند کما اینکه در جنگ احد و حنین، دشمنان غلبه پیدا کردند. بنا بر این اگر مراد، دیدن آیات خداوند بر پیروزی مسلمانان مراد باشد این آیه در همه جا نبوده است.

سوم اینکه اینکه می گویید: بر گردند و قاعدین را انذار کنند، قاعدین یا مؤمن هستند و یا از آنها اعلم می باشند زیرا نافرین مشغول جهاد بودند ولی قاعدین در محضر رسول خدا (ص) معارف دینی را فرا گرفتند.

اگر هم مراد این باشد که آنها بر گردند و کافرین را انذار کنند، این هم صحیح نیست زیرا این آیه در سال نهم هجری یعنی یک سال قبل از وفات رسول خدا (ص) نازل شده است و در آن سال در مدینه و اطراف مدینه کافری وجود نداشته است.

ص: ۳۵۷

التفسیر الثانی: خطاب در این تفسیر به اهل مدینه است. مطابق این قول دو امر بر دوش قاعدین است و یک امر بر عهده ی نافرین. ایشان آیه را چنین معنا می کنند: (وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ (طائفه ای قاعدین) لِیَتَفَقَّهُوا (این گروه از قاعدین) فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا (قاعدین) قَوْمَهُمْ (نافرین را) إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ) یعنی همه نمی توانند به جهاد بروند، جمعی باید بمانند و در محضر رسول خدا (ص) درس بخوانند تا وقتی کسانی که به جهاد رفتند بر گشتند از آنها درس ها را تحویل بگیرند.

یلاحظ علیه: ظاهر این است که ضمائر باید به یک جا بر گردد ولی قائل به این قول بین ضمائر تفکیک کرد. بله، قائل به این قول سیاق آیات را حفظ کرده است و آن اینکه این آیه در مورد جهاد است.

التفسیر الثالث: خطاب در این آیه به اهل مدینه نیست بلکه مکه و کل جهان اسلام در آن روز را شامل می شود و آن اینکه محضر رسول خدا (ص) دانشگاهی است که همه نمی توانستند به از آن استفاده کنند. آیه ی فوق می گوید حال که همه نمی توانند محضر رسول خدا (ص) مشرف شوند، جمعی باید به محضر او بروند و درس بخوانند و بعد به سوی قوم خود بر گردند و آنها را انذار کنند.

تنها اشکالی که به این تفسیر بار است از بین رفتن سیاق آیات است زیرا با این تفسیر، آیه ی نفر مربوط به جهاد نمی باشد. ولی با این حال، با روایات مطابقت دارد به عنوان نمونه از امام رضا علیه السلام از آثار حج سؤال می کنند و حضرت می فرماید: حاجی که به حج می رود خدمت ائمه می رسد و مسائل را می پرسد و بعد که به شهر خود رفت، اقوام خود را با خبر می کند و بعد ایشان به آیه ی فوق استدلال کردند:

الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ إِنَّمَا أُمِرُوا بِالْحَجِّ لِعِلَّةِ الْوِفَادَةِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ... مَعَ مَا فِيهِ مِنَ التَّفَقُّهِ وَ نَقْلِ أَخْبَارِ الْأَئِمَّةِ ع إِلَى كُلِّ صُقْعٍ وَ نَاحِيَةٍ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ وَ لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ . (۱)

مشکل از بین رفتن وحدت سیاق هم چیز مهمی نیست زیرا بعضی از آیات دو بار بر رسول خدا (ص) نازل شده است. از جمله سوره ی حمد و سوره ی انشراح. سوره ی انشراح مکی است ولی در دوران بیماری رسول خدا (ص) در مدینه نیز نازل شد. در آن زمان رسول خدا (ص) نگران امت بود که جبرئیل دوباره آن را نازل کرد و در آن سوره می خوانیم که خداوند او را راضی خواهد کرد.

بنا بر این آیه ی فوق هرچند باید مربوط به جهاد باشد ولی ممکن است که یک بار دیگر همین آیه مستقلا بر رسول خدا (ص) نازل شده باشد و ارتباطی به جهاد نداشته باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به تفسیر چهارم که مربوط به علامه طباطبایی است اشاره می کنیم.

استدلال به آیه ی نفر بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیه ی نفر بر حجیّت خبر واحد

ص: ۳۵۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۳، ابواب وجوب الحج، باب۱، حدیث۱۴۱۲۱، حدیث۱۵، ط آل البیت.

بحث در استدلال به آیه ی نفر در حجیّت خبر واحد است.

خداوند در این آیه می فرماید: (وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (۱)

در مرحله ی اول باید آیه را تفسیر کنیم. بعد به سراغ کیفیت استدلال به آیه رویم و بعد اشکالات وارد را بررسی نمائیم.

در جلسه ی قبل سه تفسیر از آیه را بیان کردیم و اکنون به سراغ تفسیر چهارم می رویم:

التفسیر الرابع: علامه طباطبایی هم می خواهد سیاق آیه را حفظ کند و هم حجیّت خبر واحد را و می فرماید: دو نفر وجود داشته است. یکی همان است که در صدر آیه ذکر شده است که مربوط به جهاد است یعنی همه نمی توانند نفر کنند. بعد کوچ دوم شروع می شود و آن اینکه جمعی باید به مدینه بروند تا در محضر رسول خدا (ص) درس بخوانند و بعد به سوی قوم خود بروند و آنها را از حکم خدا و مخالفت با آن بترسانند.

یلاحظ علیه: این تفسیر خلاف ظاهر آیه می باشد زیرا ظاهر این است که سخن از یک نفر می باشد نه دو نفر.

به هر حال به نظر ما تفسیر سوم از همه بهتر است.

المقام الثانی: استدلال به آیه بر حجیّت خبر واحد

این استدلال مبنی بر تفسیر سوم است.

۱- سوره توبه، آیه ۱۲۲.

به سه گونه استدلال شده است:

الاستدلال الاول: برای خداوند ترجی محال است. ترجی مربوط به کسی است که عاجز یا جاهل باشد. همچنین تمنی به همین دلیل برای خداوند محال است. با این حال می بینیم خداوند از لفظ لعل استفاده کرده و می فرماید: (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

جواب آن در کفایه آمده است و آن اینکه بین اراده ی استعمالیه و جدیه فرق است. خداوند لعل را به اراده ی استعمالیه در ترجی به کار برده است ولی اراده ی جدیه ی او در مطلوبیت است یعنی خداوند می فرماید: ای مردم بدانید که حذر این افراد مطلوب من می باشد.

حال که این عمل مطلوب شده است استدلال شکل می گیرد و آن اینکه مقتضی برای این مطلوبیت هست یا نه. اگر هست، عمل مزبور واجب می شود و الا لغو می باشد. حال که خداوند می فرماید: حذر این افراد و عمل به آنچه گفته اند مطلوب من است این علامت آن است که مقتضی وجود دارد بنا بر این اگر مقتضی هست یعنی حذر واجب است این علامت آن است که قول کسی که تحذیر می کند حجّت است و الا اگر قول او حجّت نبود حذر از کلام او واجب نمی شد.

این استدلال در معالم ذکر شده است.

الاستدلال الثانی: عبارت (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) غایت برای (لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ) می باشد. بنا بر این اگر انذار واجب است حذر هم باید واجب باشد و الا اگر انذار واجب باشد ولی گوش دادن و عمل به آن واجب نباشد، انذار می بایست عمل لغوی بوده باشد.

ص: ۳۶۱

مثلا خداوند در قرآن می فرماید: (وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ وَ لا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فی أَرْحامِهِن) (۱)

يعنی اگر زن، باردار است حرام است آن را مخفی كند. وقتی كتمان حرام است يعنی بايد آن را بيان كند در نتيجه عمل به حرف او كه باردار است بر ما واجب است يعنی او كه مطلقه است همچنان در عده هست و نمی توان او را عقد كرد.

الاستدلال الثالث: اين بيان شبيه بيان دوم است با اين فرق كه حذر غايت انذار نيست بلكه غايت دو واجب است: تفقه و انذار.

بنا بر اين غايت واجب هم واجب می باشد زيرا نمی شود مقدمه واجب باشد ولی ذی المقدمه واجب نباشد.

المقام الثالث: الاشكال علی الاستدلال

اشكالات بسياری بر استدلال به اين آيه وارد شده است و ما به چند اشكال مهم اشاره می كنيم.

الاشكال الاول: أن الآيه ليست فی مقام البيان

اين اشكال از مهمترين اشكالات است.

كسانی كه به اين آيه تمسک كرده اند به اطلاق آن تمسک كرده اند يعنی انذار واجب است و قول منذر حجّت است چه واحد باشد و چه كثير و يعنی مستفيض و متواتر باشد.

همچنين حذر و عمل به گفتار منذر، مطلق است يعنی حذر واجب است چه مفيد علم باشد چه مفيد ظن و يا شک.

اگر اين اطلاق در آيه وجود داشته باشد بايد بگوييم: آيه در مقام بيان است.

۱- سوره بقره، آيه ۲۲۸.

توضیح ذلک: اگر کسی در خیابان حرکت می کند و پزشکی او را می بیند و می بیند چشم او زرد است و می گوید: او باید دوا بخورد.

گاه فرد به مطب پزشک می رود و پزشک بعد از معاینه نسخه ای را می نویسد. طبیب در مورد اول در مقام بیان نیست بنا بر این نمی توان به اطلاق کلام او عمل کرد و هر دوایی را که دست یافت مصرف کند. ولی در مورد دوم می تواند به اطلاق کلام او عمل کند بنا بر این اگر پزشک برای او پنی سیلین نوشت او می تواند هر نوع پنی سیلینی که موجود است اعم از قوی و ضعیف است را مصرف کند.

یا اینکه مسأله گو بالای منبر می رود و می گوید: گوسفند حلال و سگ حرام است. او در مقام بیان نیست و نمی توان به اطلاق او تمسک کرد و گفت گوسفند حلال است چه ملک من باشد و چه غصبی.

با این توضیح می گوییم: در آیه سه بخش وجود دارد. در بخش اول که تقسیم کار می کند در مقام بیان است و آن اینکه همه نمی توانند کوچ کنند زیرا بعضی باید بمانند و مشغول بقالی و عطاری و کارهای دیگری شوند.

اما نسبت به دوم که بحث تفقه را مطرح می کند و بخش سوم که انذار و تحذیر را مطرح می کند در مقام اجمال است نه بیان و اینکه جمعیت آنها یک نفر باشد یا ده نفر و شنونده علم پیدا کند یا نه در مقام بیان نیست.

ص: ۳۶۳

قدماء چون در اطلاق به این ریزه کاری ها توجه نداشتند به آیه ی فوق استدلال کردند ولی وقتی این مطالب شفاف شده است دیگر نمی توان به آن استدلال کرد زیرا آیه اجمال دارد و می گوید: عده ای باید منذر باشند و عده ای به قول آنها عمل کنند ولی با چه شرایطی، دیگر در آیه ذکر نشده است.

ثم ان السید المحقق العلامه الخوئی سعی دارد از این اشکال جواب دهد و بگوید آیه در در مقام بیان است و می فرماید: این آیه را در کنار آیه ی وضو بگذارید. خداوند در آن آیه می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْن) (۱)

بعد می فرماید: آیه ی نفر و آیه ی وضو از نظر دلالت شبیه هم هستند. همه ی فقهاء به اطلاق آیه ی وضو عمل کرده اند. در کتاب طهارت هر گاه شک کنیم آیا همه ی سر لازم است مسح شود یا نه به اطلاق آیه رجوع می کنند و می گویند صرف مسح عرفی کافی است.

بعد محقق خوئی می فرماید: چرا همه به اطلاق آیه ی وضو عمل کرده اند ولی به اطلاق آیه ی نفر تمسک نمی کنند.

یلاحظ علیه: بین آیه ی نفر و وضو فرق بسیاری است. آیه ی وضو فقط حول یک محور که وضو گرفتن است دور می زند که همان وضو گرفتن برای نماز است. از این رو در مقام بیان است.

۱- سوره مائده، آیه ی ۶.

ولی آیه ی نفر حول دو محور است. یکی در مورد تقسیم کار است و آن اینکه همه نمی توانند کوچ کنند و محور دوم بحث انذار تحذیر است.

آیه در محور اول در مقام بیان است نه در محور دوم. در محور دوم، آیه در مقام بیان اصل مسأله است نه بیان جزئیات و حدود و صغور آن.

دلالت آیه ی نفر و کتمان بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت آیه ی نفر و کتمان بر حجیّت خبر واحد (۱)

سخن در دلالت آیه ی نفر بر حجیّت خبر واحد است: خداوند در این آیه می فرماید:

(وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (۲)

حاصل استدلال این بود که وقتی حذر بر فرد که تفقه کرده است واجب باشد، این علامت آن است که قول او هم حجّت است و باید بر اساس گفتار او عمل کرد و الا اگر حذر واجب باشد ولی عمل به قول او واجب نباشد این کار موجب لغویت است.

اشکال شده است که آیه در مقام بیان نیست. آیه فقط می گوید که باید کار را تقسیم کرده به این معنا که عده ای برای تفقه بروند و عده ای بمانند. اما اینکه انذار کننده چه شرایطی داشته باشد و قول او برای حاضر ایجاد علم کند یا حتی اگر هم نکند باید از قول ناذر بترسد، این را بیان نمی کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۸۵.
۲- سوره توبه، آیه ۱۲۲.

اشکال دیگر این است که آیه ی فوق می فرماید: باید در دین تفقه کرد. تفقه در دین به این معنا است که باید دین را عمیقا بشناسد زیرا ماده ی تفقّه به این معنا است. بنا بر این باید از نظر عقائد و احکام به واقعیت های دین برسند یعنی علم داشته باشند که آنچه می گویند دین است. بنا بر این کسی که حاضر است باید بداند آنچه را منذر می گوید دین واقعی است. این کار از طریق خبر متواتر و مستفیض حاصل می شود و الا احتمال می دهد که قول مخبر صحیح نباشد. بنا بر این حجّیت خبر مختص به یک صورت می شود و آن جایی است که حاضر بداند که آنچه گوینده می گوید دین واقعی است. این در حالی است که این علم از طریق خبر واحد حاصل نمی شود.

یلاحظ علیه: این اشکال هرچند روی کلمه تفقه، تمرکز کرده است ولی اشکال جدیدی نیست و جواب این است که آیه در این مورد در مقام بیان نیست.

اشکال دیگر این است که آیه در مقام بیان دو مطلب است. یکی اینکه ناذر کلام معصوم را نقل کند (این عبارت تفقه در دین استفاده می شود) و دوم اینکه دیگران را بترساند (این از عبارت قوم خود را بترسانند استفاده می شود).

این حالت فقط در دو مورد وجود دارد:

یکی واعظ مشهور که افراد را با سخنان معصوم وعظ می کند.

ص: ۳۶۶

دیگر مجتهد نسبت به مقلد.

اما راوی نسبت به مجتهد فقط یک جنبه از کلامش حجّت است و آن نقل کلام معصوم است. فهم راوی برای مجتهد حجّت نیست و حال آنکه بحث ما در مورد سوم می باشد.

مرحوم آیت الله نائینی از این اشکال جواب داده است و آن اینکه ترساندن گاه به دلالت مطابقی است مانند وضعیت مجتهد نسبت به مقلد که می گوید: یک درهم ربا از زنا هم بدتر است.

گاه ترساندن به دلالت تضمنی است مثلا زراره که کلام امام را برای مجتهد نقل می کند هرچند به دلالت مطابقی فقط کلام معصوم را نقل می کند ولی ضمنا مجتهد را می ترساند.

یلاحظ علیه: به نظر ما اشکال حل نشده است زیرا سخن در جایی است که هم قول راوی حجّت باشد و هم فهمش که انسان را می ترساند باید حجّت باشد.

بنا بر این باید گفت: ما نحن فیه از باب اقل و اکثر استقلالی است.

اقل و اکثر استقلالی این است که اقل به اکثر وابسته نیست مانند اینکه نمی داند به فردی ده تومان بدهکارم یا بیست تومان که می گویند: اقل را اخذ کن و در اکثر برائت جاری کن.

وقتی ما نحن فیه از باب اقل و اکثر استقلالی می باشد معنایش این است که راوی هم قولش حجّت است و هم فهمش ولی این دو مستقل از هم هستند، غایه ما فی الباب در مورد مجتهد فقط قولش حجّت می باشد. این از قبیل اقل و اکثر ارتباطی نیست که نشود اینها را از هم جدا کرد.

تم الکلام فی آیه النفر و گفتیم اشکال مهم بر این آیه این است که در مقام بیان نیست.

آیه ی نبأ هم اشکال عمده اش این بود که مفهوم نداشت.

الآیه الثالثه: آیه الکتمان (۱) (۲) (۳)

(إِنَّ الَّذینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ) (۴)

خطاب در این آیه، اهل کتاب هستند که بینات و هدایتی که در کتاب آنها که تورات و انجیل است ذکر شده است را از مردم مخفی (۵) کنند مورد لعنت خداوند و لعنت کنندگان است. علماء یهود رسول خدا (ص) را به خوبی می شناختند حتی در قرآن است که آنها پیامبر اکرم (ص) را مانند فرزندان خود به خوبی می شناختند: (الَّذینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَعْرِفُونَهُ کَما یَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ) (۶)

در آیه ی دیگر می خوانیم که یهود مدینه قبل از مبعوث شدن رسول خدا (ص) به پیامبری به مشرکین می گفتند که پیغمبری مبعوث خواهد شد که ما را تأیید کرده و شما را سرکوب می کند: (وَ کانُوا مِنْ قَبْلُ یَسْتَفْتِحُونَ عَلَی الَّذینَ کَفَرُوا فَلَمّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا کَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَهُ اللّهِ عَلَی الْکافِرینَ) (۷) ولی بعد که رسول خدا (ص) آمد و دیدند منافعشان در خطر است او را تکذیب کردند.

ص: ۳۶۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۹۸.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۹.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۸۷.

۴- سوره بقره، آیه ۱۵۹.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۹۸.

۶- سوره بقره، آیه ۱۴۶.

۷- سوره بقره، آیه ۸۹.

در آیه ی دیگر می خوانیم: (الَّذینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الْأُمِّیَّ الَّذی یَجِدُونَهُ مَکْتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوْراهِ وَ الْإِنْجیلِ) (۱)

در آیه ی دیگر آمده است: (وَ إِذْ قالَ عیسَی ابْنُ مَرْیَمَ یا بَنی إِسْرائیلَ إِنِّی رَسُولُ اللَّهِ إِلَیْکُمْ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْراهِ وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ یَأْتی مِنْ بَعْدِی اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جاءَهُمْ بِالْبَیِّناتِ قالُوا هذا سِحْرٌ مُبینٌ) (۲)

به هر حال آیه ی کتمان می گوید که یهود از نشانه های رسالت باخبر بودند ولی آن را از مردم کتمان می کردند.

کیفیت استدلال به این گونه است که اگر کتمان حرام است پس قبول آن واجب (۳) (۴) (۵) باید باشد زیرا معنا ندارد که کتمان حرام باشد ولی قبول کردن آن واجب نباشد و الا لغویت (۶) لازم می آید. بنا بر این از حرمت کتمان به وجوب قبول پی می بریم. بنا بر این خبر واحد حجّت است.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که بر آیه ی نفر وارد کردیم بر این هم وارد است و آن اینکه این آیه اجمالاً می گوید که عالم نباید علم خود را مخفی کند ولی اینکه آن را به چه گونه ای بیان کند آیا تنها بگوید یا با جمع و یا اینکه شنونده چه گونه کلامی (۷) اعم از مفید علم و مفید ظن بودن و مانند آن را از او قبول کند دیگر در آیه بیان نشده است.

۱- سوره اعراف، آیه ۱۵۷.

۲- سوره صف، آیه ۶.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۹۸.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۹۹.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۸۷.

۶- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۰۰.

۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۹۸.

این مانند آن است که بگویند قول عادل در شهادت حجّت است که دیگر این را بیان می کند که مثلا در زنا چهار شاهد لازم است و مانند آن.

مثلا قرآن مجید می فرماید: اگر سگ شکاری را شکاری را گرفت می توانید از آن حیوان بخورید: (فَکُلُوا مِمَّا أَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ وَ اذْکُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَیْهِ) (۱)

شیخ طوسی می فرماید: دندان سگ که نجس است و بر گردن حیوان فرو رفته است موجب نمی شود که مکان گاز گرفتن نجس شود و لازم نیست آن را آب کشید. زیرا آیه در مقام بیان بوده است و اطلاق دارد و می گوید: حیوان شکار شده را بخورید و دیگر سخنی از آب کشیدن به میان نمی آورد.

به نظر ما کلام ایشان صحیح نیست زیرا آیه در مقام بیان این است که سگ جانشین تذکیه می شود یعنی اگر کسی بسم الله بگوید و سگ را بفرستد و حیوان شکاری هم بمیرد، حلال است و مانند این است که شما سر حیوان را بریده باشید. اما اینکه هنگام خوردن هم باید موضع گاز گرفتن آب کشیده شود یا نه چیزی نیست که آیه در مقام بیان آن باشد. از این رو باید جای دندان سگ را آب بکشند.

الآیه الرابعه: آیه السوال (۲) (۳) (۴)

۱-

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۹۹.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۰۰.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۸۸.

خداوند می فرماید: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون) (۱)

ان شاء الله این آیه در جلسه ی بعد توضیح می دهیم.

بحث اخلاقی:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ الْإِبْقَاءُ عَلَى الْعَمَلِ أَشَدُّ مِنَ الْعَمَلِ قَالَ وَ مَا الْإِبْقَاءُ عَلَى الْعَمَلِ قَالَ يَصِلُ الرَّجُلُ بِصِلَةٍ وَ يُنْفِقُ نَفَقَةً لِلَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ فَكُتِبَ لَهُ سِرّاً ثُمَّ يَذْكُرُهَا وَ تُمْحَى فَتُكْتَبُ لَهُ عَلَانِيَةً ثُمَّ يَذْكُرُهَا فَتُمْحَى وَ تُكْتَبُ لَهُ رِيَاء. (۲)

یعنی کسانی هستند مانند افرادی که روحانی می شوند، با علاقه کار خود را شروع می کنند ولی بعدا دلسرد می شوند و پشتکار خود را از دست می دهند.

امام باقر علیه السلام می فرماید: باقی ماندن بر عمل، از شروع خود عمل سخت تر است.

در زمان شیخ حائری که رژیم پهلوی بر روحانیت فشار می آورد موجب شد که جمعی از طلبگی خارج شوند ولی امام قدس سره و آیت الله گلپایگانی و دیگران که اساتید حوزه اند ماندند. آنها صبح را در باغ ها می گذراندند تا دستگیر نشوند و شب ها وارد مدرسه می شدند.

مخصوصا که زندگی طلاب در این ایام بسیار بهتر از زندگی گذشتگان است.

انسان باید سعی کند که حتی یک روز هم از درس غیبت نکند زیرا همین شروع برای سست شدن می باشد.

۱- سوره انبیاء، آیه ۴۳.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۲۹۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

در عین حال امام علیه السلام در ذیل روایت آن را به گونه ی دیگری تفسیر کرده است و آن اینکه فرد گاه عملی را انجام می دهد و بعد آن را نزد دیگران ذکر می کند و این کار که جنبه ی ریا دارد موجب کم شدن اجر او می شود. امام علیه السلام می فرماید: اگر به کسی خدمت کردی آن را از صفحه ی ذهنت پاک کن. اگر صدقه ی خفیه ای داده ای و آن را آشکار کنی می شود صدقه ی غیر خفیه و مصداق ریا می شود.

دلالت آیه ی سؤال بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت آیه ی سؤال بر حجیّت خبر واحد (۱) (۲) (۳)

بحث در دلالت آیات قرآن بر حجیّت خبر واحد است و به آیه ی چهارم رسیده ایم که آیه ی سؤال نامیده می شود:

(وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (۴)

این آیه در سوره ی نحل آیه ی ۴۳ آمده است و با اندک تفاوتی در سوره ی انبیاء آیه ی ۷ تکرار شده است. تفاوت در این است که سوره ی نحل (مِنْ قَبْلِکَ) و در سوره ی انبیاء (قَبْلَکَ) آمده است.

ص: ۳۷۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۹۹.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۰۰.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۸۸.

۴- سوره نحل، آیه ۴۳. و با اندک تفاوتی در سوره ی انبیاء آیه ی ۷.

ابتدا باید آیه را معنا کنیم، بعد طرز استدلال به آن را بیان کنیم و سپس اشکالاتی که به استدلال به آن وارد شده است را بررسی کنیم.

المقام الاول فی معنی الآیه:

مشرکین به رسول خدا (ص) ایراد می کردند که اگر او پیغمبر است، نباید غذا بخورد و یا در بازار راه برود. از اینکه او این کارها را که بشر عادی انجام می دهد مرتکب می شود علامت آن است که او پیغمبر نیست. این همان چیزی است که خداوند می فرماید:

(وَ قالُوا ما لِهذَا الرَّسُولِ یَأْکُلُ الطَّعامَ وَ یَمْشی فِی الْأَسْواقِ لَوْ لا أُنْزِلَ إِلَیْهِ مَلَکٌ فَیَکُونَ مَعَهُ نَذیراً) (۱)

خداوند در رد آنها می فرماید: انبیاء پیشین هم چنین بودند:

(وَ ما جَعَلْناهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلُونَ الطَّعامَ وَ ما كانُوا خالِدِينَ) (۲)

يعنی آنها مجسمه نبودند که احتیاج به غذا نداشته باشند و همیشه هم زنده نبودند.

حتی رسول بايد بشر باشد تا بتواند با کسانی که به سوی آنها نازل شده است در تماس باشد و آنها را درک کند و الا ملک نمی تواند بشر را هدایت کند مگر اینکه در قالب بشر نزد آنها بیاید همان طور که خداوند می فرماید:

(وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلاً وَ لَلَبَسْنا عَلَيْهِمْ ما يَلْبِسُونَ) (۳)

آیه ی سؤال به آنها که این اشکالات را مطرح می کردند می گوید اگر نمی دانید از علماء یهود و نصاری بپرسید و آنها به شما می گویند که انبیاء گذشته مانند رسول خدا غذا می خورند و مانند افراد عادی رفتار می کردند.

۱- سوره فرقان، آیه ۷.

۲- سوره انبیاء، آیه ۸.

۳- سوره انعام، آیه ۹.

المقام الثانی: فی کیفیه الاستدلال

آیه ی فوق اطلاق دارد و می گوید که باید از اهل ذکر سؤال کرد و قول آنها در هر حال حجّت است چه یک نفر باشند و چه بیشتر و چه قولشان مفید علم باشد و یا نه.

به تعبیر دیگر، اگر سؤال واجب است قهرا قبول هم باید واجب باشد و الا لازم می آید که وجوب سؤال کردن لغو باشد.

المقام الثالث: اشکالات وارده بر استدلال به آیه

پنج اشکال به طرز استدلال وارد شده است:

الاشکال الاول: اگر بخواهیم این آیه را طبق سیاق (۱) قرآن تفسیر کنیم باید بگوییم که مربوط به دانشمندان اهل کتاب که یهود و نصاری هستند می باشد و اگر به روایات مراجعه کنیم به ائمه ی اهل بیت تفسیر شده است. مرحوم کلینی (۲) بابی دارد به نام: أَنَّ أَهْلَ الذِّكْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ بِسُؤَالِهِمْ هُمُ الْأَئِمَّةُ ع (۳) [۱۰]بنا بر این ارتباطی به زراره و محمد بن مسلم که راویان احادیث هستند ندارد.

یلاحظ علیه: باید قرآن را با ذهن قرآنی مطالعه کرد. قرآن در آیه ی فوق می خواهد یک قاعده ای عقلایی را بیان کند و آن اینکه در میان عقلاء مرسوم است که کسی که جاهل است به عالم مراجعه (۴) می کند. بله مصداق این آیه در مورد علماء اهل کتاب است ولی آن صرفا یک مصداق است و آیه عمومیت دارد.

ص: ۳۷۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۰۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۰۰.

۳- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص ۲۱۰، ط دار الکتب الاسلامیه.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۰۰.

به تعبیر دیگر، آیه ی فوق در مقام بیان حکم فطرت است یعنی فطرت انسان این است که اگر نداند و بخواهد از چیزی باخبر شود از کسی که می داند سؤال می کند. بچه اگر چیزی را نداند از پدر و مادر خود سؤال می کند و حال آنکه کسی به او آن را یاد نداده است.

بنا بر این مورد، مخصص نیست. اگر قضیه ی فوق در آیه قضیه ی خارجیه بود اشکال مستشکل صحیح بود ولی آیه یک قضیه ی واقعیه است نه خارجیه.

الاشکال الثانی: آیه ی سؤال می فرماید: اگر نمی دانید از اهل ذکر بپرسید و غایت این است که بپرسید تا به علم دست یابید. بنا بر این آیه خبر مستفیض یا متواتر را شامل می شود که مفید علما است نه خبر واحد که مفید ظن است.

یلاحظ علیه: باید دید مورد سؤال چیست. اگر مورد سؤال از امور عقیدتی است حق با مستشکل است ولی اگر مورد سؤال جنبه ی عملی دارد مانند حکم نماز و روزه، در اینجا علم لازم نیست. چیزهای بسیاری است که در میان ما رایج است ولی چون دلیل عقلی بر آن قائم نشده است اعتقاد قطعی به آن لازم نیست. در این گونه موارد غایت، علم نیست بلکه غایت عمل است. در این گونه موارد صرف اینکه حجّت قائم شود کافیا است حتی اگر علم آور نباشد.

جواب دیگر این است که مراد از علم، در اینجا علم منطقی نیست که به همان اعتقاد جازم باشد بلکه اگر علم هم شرط باشد مراد از آن حجّت شرعی است. بنا بر این آیه ی سؤال می فرماید: اگر حجّت شرعی ندارید به دنبال پرسیدن باشید تا به حجّت شرعی دست یابید. خبر واحد از مواردی است که حجّت شرعی است.

ص: ۳۷۵

الاشکال الثالث: المراد، اهل المعرفه و الفکر

اهـل ذکر به کسـانی اطلاـق می شود که سالیـان متمادی درس خوانـده است و فکر و انـدیشه دارد و می توانـد فتوای امام علیه السـلام را اسـتخراج کند و از حلال و حرام باخبر است. مراد از اهل ذکر راویانی نیسـتند که فقط کلام امام علیه السـلام را نقل کرده اند.

یلاحظ علیه: شیخ انصاری و محقق خراسانی (۱) جوابی از این اشکال داده اند که کامل نیست. آنها گفته اند که ما پانزده و یا شانزده هزار راوی داریم که در میان آنها گروهی مانند زراره و محمد بن مسلم اهل ذکر هستند. آنها از فتوای امام علیه السلام با خبر بوده اند. آیه ی سؤال یقینا آنها را شامل می شود. زراره و امثال آن گاه اگر از آنها سؤال شود فتوای امام علیه السلام را می گوینـد و گـاه بـدون اینکه سؤال شود فتوای امام را می گوینـد و گاه سـخن از راویانی است که در حـد زراره وماننـد آن نیستند.

بعد اضافه می کنند اگر امثال زراره مشـمول آیه هستند سایر روات هم در ضمن آیه اند زیرا قول به فصل نیست به این معنا که هر کس این گروه را در آیه داخـل کرد همه ی راویان را داخل کرده است و کسـی که راویان دیگر را خارج کرده است اینها را هم خـارج کرده است کسـی در میان راویان تفصـیل قائل نشـده است بنا بر این حال که زراره و امثال آن یقینا در آیه داخل هستند ما بقی هم داخل می باشند.

ص: ۳۷۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۲.

نقول: قرآن روی اهل ذکر تکیه می کند و در نتیجه ما نمی توانیم به سراغ کسانی رویم که اهل ذکر نیستند. عدم قول به فصل در اینجا به کار نمی آید. این کار شبیه به قیاس (۱) است که حجّت نیست. مرحوم مشکینی به این نکته در حاشیه اشاره کرده است.

بهتر این است که بگوییم: قول زراره هنگامی که از او در مورد فتوای امام علیه السلام سؤال می شود، بر اساس آیه حجّت است. در این حال می گوییم: زراره و فکر او مدخلیت ندارد بلکه آنی که مدخلیت دارد کلام امام علیه السلام است. بنا بر این هر جا کلام امام علیه السلام به انسان برسد کافی است چه ناقل آن اهل ذکر باشد و یا فردی دیگر که اهل ذکر نیست.

الاشکال الرابع: اصل استدلال به آیه باطل است زیرا استدلال این است که اگر سؤال، واجب است قبول هم باید واجب باشد و الا سؤال کردن باید لغو باشد.

مستشکل می گوید: سؤال واجب است و قبول هم واجب نیست و این کار مستلزم لغویت سؤال نیست. زیرا می گوییم: باید از یکی سؤال کرد بعد از دومی و سومی هم سؤال کرد تا یا نصاب بینه کافی شود و یا به حد تواتر و یا استفاضه برسد و مفید علم شود. بنا بر این آیه ی فوق دلالت بر حجّیت خبر واحد ندارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۲.

الاشکال الخامس: همان اشکالی است که بر آیه ی نفر وارد شده است و آن اینکه این آیه در مقام بیان حجیّت قول سؤال کننده نیست.

در آیه ی نفر اشکال شده بود که این آیه صرفا در مقام بیان این است که عده ای باید بروند، درس بخوانند و به مردم آموزش دهند اما اینکه کیفیت آموزش آنها چگونه باید باشد و آیا یک نفر اگر به مردم خبر دهد کافی است یا اینکه همه باید خبر دهند تا قولشان حجّت باشد و یا اینکه قولشان باید مفید علم باشد و اگر مفید ظن و وهم هم بود باز حجّت است و مانند آن، اینها در آیه ذکر نشده است و آیه در مقام بیان آنها نیست بنا بر این آیه ی نفر دلالت بر حجیّت خبر واحد نداشت.

آیه ی سؤال هم می گوید فقط باید از اهل ذکر سؤال کرد اما اینکه قول او حتی اگر مفید علم نباشد هم باید قبول شود و مانند آن دیگر در آیه بیان نشده است. آیه فقط می گوید که نادان باید به دانا مراجعه کند ولی اینکه بعد از مراجعه در چه حالتی باید به قول دانا عمل کند و اینکه آیا باید مطلقا به قول او عمل کند یا اینکه شرط و شروطی در کار است دیگر در آیه بیان نشده است. این مانند این است که کسی بگوید: غنم حلال است. او در مقام بیان حکم اصلی غنم است و کسی نمی تواند به اطلاق کلام او اخذ کند و بگوید حتی اگر غنم غصبی هم باشد گوشتش حلال است زیرا گوینده در مقام بیان این موارد نبوده است و فقط حکم اولیه ی اکل غنم را بیان کرده است.

ص: ۳۷۸

الآیه الخامسه: آیه الاُذُن (۱)

(وَ مِنْهُمُ الَّذینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنینَ وَ رَحْمَهٌ لِلَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلیمٌ) (۲)

اُذُن در عربی به معنای دهن بین بودن است و ان شاء الله در جلسه ی بعد به تفسیر و بیان آن می پردازیم.

دلالت آیات قرآن بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت آیات قرآن بر حجیّت خبر واحد

بحث در استدلال به آیات قرآن بر حجیّت خبر واحد است. چهار آیه را خواندیم و ثابت شد که آنها دلالتی بر حجیّت خبر واحد ندارند زیرا در مقام بیان آن نیستند. و به آیه ی پنجم رسیده ایم که آیه ی اُذُن (۳) (۴) (۵) نام دارد. خداوند در این آیه می فرماید:

(وَ مِنْهُمُ الَّذینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنینَ وَ رَحْمَهٌ لِلَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلیمٌ) (۶)

ضمیر (۷) در آیه به منافقین بر می گردد و خداوند می فرماید: بعضی از ایشان رسول خدا (ص) را با زبان اذیت می کنند و می گویند: او گوش (و دهن بین) است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۴.

۲- سوره توبه، آیه ۶۱.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۴.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۰۱.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹۱.

۶- سوره توبه، آیه ۶۱.

۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۴.

باید در سه مقام بحث کنیم: ابتدا آیه را تفسیر کنیم، مقام دوم کیفیت استدلال به آیه بر حجیّت خبر واحد است و مقام آخر در مورد بررسی اشکالات وارده به کیفیت استدلال است.

اما المقام الاول: تفسیر آیه (۱)

در این آیه باید در شش نقطه بحث کنیم:

الاول: ضمیر در (منهم) به منافقین بر می گردد. در دو آیه ی قبل هم این ضمیر استفاده شده است و همه به منافقین بر می گردد. بنا بر این ضمیر در این آیه هم به منافقین بر می گردد. سیاق آیات حجّت است و باید در تفسیر آیات آن را در نظر گرفت مگر اینکه دلیلی قطعی بر عدم حجیّت سیاق قائم شود.

الثانی: معنای (أُذُن) است. این لغت در زبان عرب به معنای گوش (۲) است. این واژه در آیه ی فوق معنای کنایی دارد یعنی منافقین می گویند: رسول خدا (ص) کلام هر کسی را که نزدش چیزی می گوید گوش می کند و باور می کند و دهن بین است.

الثالث: معنای (أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ) است.

بعضی از مفسرین (۳) می گویند به این معنا است که او وحی الهی را می شنود و کلام جبرئیل را با گوش خود دریافت می کند.

ص: ۳۸۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۵.

این تفسیر صحیح نیست زیرا ضمیر در (لَکَمْ) به منافقین بر می گردد که به وحی اعتقاد ندارد. تفسیر صحیح [(۱)] این است که همین که رسول خدا (ص) حرف شما را باور می کند به نفع شماست و الا به نفع شما نبود. زیرا اگر کسی به ایشان می گفت که من این کار را کردم و دیگری می گفت من این کار را نکردم بعد رسول خدا (ص) در مقام تحقیق و بررسی بر می آید و پرده را بالا می زد آبروی جمعی از شما می رفت. بنا بر این همین که رسول خدا (ص) تظاهر می کند که کلام شما را قبول می کند به نفع شماست.

الرابع: معنای عبارت (یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنینَ)

یعنی به خداوند ایمان تصدیقی دارد ولی در (وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنینَ) می بینیم که بر سر مؤمنین لام در آمده است. این لام ممکن است برای تعدیه [(۲)] باشد در این حال معنای این بخش با ما قبل یکی می شود یعنی رسول خدا (ص) به خداوند ایمان تصدیقی دارد و به مؤمنین نیز ایمان تصدیقی دارد. مثلا خداوند در مورد در مورد حضرت لوط که به ابراهیم ایمان تصدیقی داشت می فرماید: (فَآمَنَ لَهُ لُوط) [(۳)] یا اینکه در آیه ی دیگر می خوانیم: (فَما آمَنَ لِمُوسی إِلاَّ ذُرِّیَّهٌ مِنْ قَوْمِه) [(۴)] بر این اساس معنای لام در (للمؤمنین) با معنای باء در (بالله) یکی می شود.

ص: ۳۸۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۵.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۵.

۳- سوره عنکبوت، آیه ۲۶.

۴- سوره یونس، آیه ۸۳.

با این حال می گوییم: این احتمال صحیح [(۱)] نیست زیرا اگر هر دو یکی بودند چرا در یکی از باء و در دیگری از لام استفاده شده است؟ این نشان می دهد که ایمان رسول خدا (ص) به خداوند واقعی است ولی ایمانش به مؤمنین صوری می باشد.

الخامس: مراد [(۲)] از مؤمنین، مجتمع مؤمنین است که هم در آنها منافق هست و هم مؤمن واقعی. بنا بر این معنای آیه این است که ایمان رسول خدا (ص) به سخنانی که در جامعه ی مسلمین می شوند به نفع آنها است چون رسول خدا (ص) پرده را بالا نمی زند و برای هر چیزی که به او می گویند تحقیق و تفحص نمی کند.

السادس: مراد [(۳)] از (وَ رَحْمَةٌ لِلَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ) خصوص مؤمنین است نه جامعه ی مؤمنین که در آنها منافق هم وجود دارد.

المقام الثانی: کیفیه الاستدلال [(۴)] [(۵)]

رسول خدا (ص) (وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ) است. یعنی کلام ایشان را تصدیق می کند.

در روایت است که خداوند رسول خدا (ص) را باخبر کرد که فلان منافق فلان کار را کرده است. بعد همان منافق نزد حضرت آمد و انجام آن کار را انکار [(۶)] [(۷)] کرد و پیامبر اکرم (ص) نیز از او قبول کرد. بعد آن منافق به دیگران گفت که پیامبر کلام خدا را قبول نکرد و حرف من را قبول کرد و این نشان می دهد او حرف همه را به سادگی قبول می کند. (البته این روایت دخالتی در استدلال ما به آیه بر حجیّت خبر واحد ندارد.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۶.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۷.
۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹۳.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۶.
۷- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹۳.

روایتی که در استدلال آیه بر حجیّت خبر واحد به کار می آید روایاتی است که در مورد اسماعیل که از اصحاب امام صادق علیه السلام است ذکر شده است و آن اینکه اسماعیل، مبلغی (۱) (۲) داشت و می خواست در اختیار کسی بگذارد تا در تجارتی که در یمن انجام می دهد با آن کار کرده و به صورت مضاربه چیزی به او بدهد. امام صادق علیه السلام فرمود: شنیده ام که او شرب خمر می کند. اسماعیل هم کلام حضرت را تصدیق کرد و گفت که از مردم همان را شنیده است. بعد امام علیه السلام فرموده است که حال که می دانی چنین است چرا سرمایه ی خود را در اختیار او می گذاری زیرا خداوند در قرآن می فرماید: (یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ) بنا بر این باید به کلام مؤمنین ترتیب اثر دارد و وقتی می گویند او شارب الخمر است از آنها قبول کرد. در نتیجه نباید سرمایه ی خود را به او بدهی. این نشان می دهد که تصدیق در آیه، تصدیق ظاهری نیست:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ قَالَ کَانَتْ لِإِسْمَاعِیلَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع دَنَانِیرُ وَ أَرَادَ رَجُلٌ مِنْ قُرَیْشٍ أَنْ یَخْرُجَ إِلَی الْیَمَنِ فَقَالَ إِسْمَاعِیلُ یَا أَبَهْ إِنَّ فُلَاناً یُرِیدُ الْخُرُوجَ إِلَی الْیَمَنِ وَ عِنْدِی کَذَا وَ کَذَا دِینَارٌ أَ فَتَرَی أَنْ أَدْفَعَهَا إِلَیْهِ یَبْتَاعُ لِی بِهَا بِضَاعَةً مِنَ الْیَمَنِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع یَا بُنَیَّ أَ مَا بَلَغَکَ أَنَّهُ یَشْرَبُ الْخَمْرَ فَقَالَ إِسْمَاعِیلُ هَکَذَا یَقُولُ النَّاسُ فَقَالَ یَا بُنَیَّ لَا تَفْعَلْ فَعَصَی إِسْمَاعِیلُ أَبَاهُ وَ دَفَعَ إِلَیْهِ دَنَانِیرَهُ فَاسْتَهْلَکَهَا وَ لَمْ یَأْتِهِ بِشَیْ ءٍ مِنْهَا فَخَرَجَ إِسْمَاعِیلُ وَ قُضِیَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع حَجَّ وَ حَجَّ إِسْمَاعِیلُ تِلْکَ السَّنَةَ فَجَعَلَ یَطُوفُ بِالْبَیْتِ وَ یَقُولُ اللَّهُمَّ أْجُرْنِی وَ أَخْلِفْ عَلَیَّ فَلَحِقَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَهَمَزَهُ بِیَدِهِ مِنْ خَلْفِهِ وَ قَالَ لَهُ مَهْ یَا بُنَیَّ فَلَا وَ اللَّهِ مَا لَکَ عَلَی اللَّهِ هَذَا وَ لَا لَکَ أَنْ یَأْجُرَکَ وَ لَا یُخْلِفَ عَلَیْکَ وَ قَدْ بَلَغَکَ أَنَّهُ یَشْرَبُ الْخَمْرَ فَائْتَمَنْتَهُ فَقَالَ إِسْمَاعِیلُ یَا أَبَهْ إِنِّی لَمْ أَرَهُ یَشْرَبُ الْخَمْرَ إِنَّمَا سَمِعْتُ النَّاسَ یَقُولُونَ فَقَالَ یَا بُنَیَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ فِی کِتَابِهِ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ یَقُولُ یُصَدِّقُ لِلَّهِ وَ یُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِینَ فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَکَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ وَ لَا تَأْتَمِنْ شَارِبَ الْخَمْرِ. (۳)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۷.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹۱.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۸۲، ابواب الودیعه، باب۶، حدیث۲۴۲۰۷، ح۱، ط آل البیت.

بنا بر این باید کلام مؤمنین را تصدیق کرد و حجیّت خبر واحد هم همین است.

المقام الثالث: اشکالاتی که به استدلال به آیه وارد شده است. (۱)

اشکالات مختلفی بر استدلال به آیه وارد شده است ولی در میان آنها اشکال مهم (۲) این است که می گوید: تصدیقی که در آیه ذکر شده است واقعی است یا صوری؟ اگر واقعی باشد می تواند دلیلی بر حجیّت خبر واحد باشد ولی اگر تصدیق صوری است یعنی رسول خدا (ص) نمی خواهد آبروی منافق را بریزید، این دستور صرفا اخلاقی است نه عملی و نمی تواند شاهد بر مدعی باشد. شاهد آن هم این است که بر کلمه ی الله باء در آمده است که برای تعدیه است ولی بر سر مؤمنین لام وارد شده است که به معنای انتفاع است یعنی رسول خدا (ص) به نفع مؤمنین عمل می کرد.

بقی الکلام در روایت اسماعیل که امام صادق علیه السلام تصدیق عملی کرد.

جواب آن این است که امام صادق علیه السلام تصدیق (۳) عملی نکرد. زیرا اگر قرار بود تصدیق عملی کند می بایست آن فرد که شارب الخمر است را تازیانه و حد شرعی برای شرب خمر بزنند. ولی امام علیه السلام این کار را نکرد زیرا شهرت، حجّت شرعی برای اجرای حد نیست. از این رو امام علیه السلام عمل به احتیاط کرد و گفت بهتر است پول را به او ندهی.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۸.

خلاصه اینکه هیـچ یکـ از پنـج آیه ای که ذکر شـده است دلیل بر حجیّت خبر واحد نمی باشد زیرا آیه ی نبأ، مفهوم نداشت، سه آیه ی بعد در مقام بیان نبود و آیه ی آخر هم که مربوط به تصدیق اخلاقی است نه عملی.

بعـد علمایی که قائل به حجیّت خبر واحـد هسـتند به سـراغ روایات رفتنـد. شـیخ انصاری این روایات را دسـته بنـدی (۱) کرده است. ما هم از این ترتیب استفاده می کنیم و به شکلی جدید این روایات را تنظیم می کنیم.

این روایات در باب هشـتم، نهم و دهم از ابواب صـفات قاضی ذکر شده است. با بررسی این روایات متوجه می شویم که هیچ روایتی در مقـام بیـان کبری نیست و نمی گویـد: خبر واحـد و یا خبر ثقه حجّت است. تمامی این روایات در مقام بیان صـغری است یعنی فلانی ثقه هست یا نه. این نشان می دهد که کبری در نزد ایشان از مسلمات بوده است و همه می دانستند که باید به خبر واحد و یا خبر ثقه عمل کرد.

استدلال به روایات بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به روایات بر حجیّت خبر واحد

برای حجیّت خبر واحد به آیات قرآن استدلال شده بود که آنها را خواندیم و گفتیم دلالتی بر حجیّت خبر واحد ندارند.

اکنون به سراغ روایاتی می رویم که به آنها استدلال شده است:

ص: ۳۸۵

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹۷.

این روایات به گروه هایی تقسیم می شوند: (۱) (۲)

گروه اول: (۳) الارجاع الی الرواه بصوره کلیه (در این روایات اسـمی از روات ذکر نمی شود بلکه فقط به شکل کلی به روات ارجاع می دهـد و گاه صـفاتی از این روات را بیان می کنـد مثلا می گویـد که راوی بایـد شـیعه باشد، در امر ما مصـر باشد و مانند آن)

گروه دوم: الارجاع الی الاشخاص (مانند روایاتی که به زراره، ابو بصیر، یونس بن عبد الرحمان و مانند آن ارجاع می دهد)

گروه سوم: روایاتی که در مورد اخبار متعارض وارد شـده است که می گویـد هنگام تعارض به افقه و یا اعدل عمل کنید. این روایات نشان می دهد که خبر واحد حجّت است که می گوید هنگام تعارض باید به کدام خبر عمل کرد.

گروه چهـارم: روایـاتی که ائمه علیهم السـلام افراد را به کتـاب هـا ارجاع می دهنـد مثلا امام علیه السـلام اصـحاب را به کتاب

یونس بن عبد الرحمان به نام عمل یوم و لیله ارجاع می دهد و یا به کتاب عبید الله بن علی الحلبی و یا به کتاب فضل بن شاذان عالم خراسانی ارجاع می دهد.

گروه اول: روایاتی که از افراد کذاب نکوهش می کند و می گوید در میان ما اهل بیت کسانی هستند که به ما دروغ می بندند. این نشان می دهد که خبر واحد حجّت است که در نتیجه از عمل به اخبار دروغ نهی می کند و الا می بایست از همه ی اخبار واحد اجتناب کرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۹.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۹۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۰۹.

الطائفه الاولی: الارجاع الی الرواه بصوره کلیه (الروایات الارجاعیه)

مُحَمَّدُ بْنُ یحْیی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یحْیی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَینِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ ... یَنْظُرَانِ إِلَی مَنْ کَانَ مِنْکُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَی حَدِیثَنَا وَ نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْکَامَنَا. (۱)

البته این روایت مربوط به قضاوت قاضی است ولی عمل به قضاوت او به این معنا است که روایتی که او به آن استناد می کند حجّت می باشد.

همچنین است دو توقیعی که از ولی عصر صادر شده است که می فرماید:

مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ یَعْقُوبَ قَالَ سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِیَّ أَنْ یُوصِلَ لِی کِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِیهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْکَلَتْ عَلَیَّ فَوَرَدَ التَّوْقِیعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ ع أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ أَرْشَدَکَ اللَّهُ وَ ثَبَّتَکَ إِلَی أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَهُ فَارْجِعُوا فِیهَا إِلَی رُوَاهِ حَدِیثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِی عَلَیْکُمْ وَ أَنَا حُجَّهُ اللَّهِ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَمْرِیُّ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِیهِ مِنْ قَبْلُ فَإِنَّهُ ثِقَتِی وَ کِتَابُهُ کِتَابِی (۲)

و در توقیع دیگر آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیزِ الْکَشِّیُّ فِی کِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَیْبَهَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ الْمَرَاغِیِّ قَالَ وَرَدَ تَوْقِیعٌ عَلَی الْقَاسِمِ بْنِ الْعَلَاءِ وَ ذَکَرَ تَوْقِیعاً شَرِیفاً یَقُولُ فِیهِ فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِینَا فِی التَّشْکِیکِ فِیمَا یُؤَدِّیهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا (۳)

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص۶۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص ۱۴۰، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، حدیث۳۳۴۲۴، ح ۹، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص۳۸، ابواب مقدمه ی عبادات، باب ۲، حدیث ۶۱، ح ۲۲، ط آل البیت.

صفاتی که در این روایات آمده است مختلف است مانند، ثقه بودن، فقیه بودن و راوی حدیث بود و مانند آن.

به هر حال در این روایات کبری که حجیّت خبر واحد است ذکر نشده است بلکه فقط صغری که همان صفات راویان ذکر شده است. این بیانگر آن است که کبری نزد ایشان مسلم بوده است.

الطائفه الثانیه: ارجاع به اشخاص (الروایات الارجاعیه)

از این جمله روایات می توان به روایاتی اشاره کرد که عمری و پسرش ارجاع می دهد و می گوید که هر دو ثقه هستند. یا اینکه امام علیه السلام به ابان می گوید که در مسجد بنشین و فتوا بده زیرا من افتخار می کنم که در میان شیعیان کسانی مانند تو باشند. یا روایاتی که در مورد زراره آمده است که امام علیه السلام می فرماید: اگر زراره نبود بسیاری از احادیث پدر من از بین می رفت. همچنین زکریا بن آدم که از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده است و امام علیه السلام کسی که نزد او آمده بود و می پرسید راه من از شما دور است و احکام خود را چگونه از شما تحویل بگیرم را به زکریا بن آدم ارجاع داد.

الطائفه الثالثه: الاخبار العلاجیه

این روایات به سیزده و یا بیش از آن بالغ می شود و صاحب رسائل آنها را ذکر کرده است. امام علیه السلام در پاسخ از اینکه در برخورد با روایات متعارضه چه کنند آنها را روایات اعدل، افقه و روایاتی که موافق کتاب و مخالف عامه است و مانند آن ارجاع داده است.

این روایات نشان میدهد که اصل حجیّت خبر واحد از مسلمات بوده است و امام علیه السلام در این روایات راه شناخت روایات صحیح را بیان می کند.

الطائفه الرابعه: ارجاع به کتب اصحاب

نجاشی در کتاب خود در حالات عبید الله بن علی الحلبی (و از اصحاب امام صادق علیه السلام است که البته کوفی الاصل است ولی چون با حلب تجارت می کرد به نام حلبی مشهور شده است) می گوید: کتابی نوشته بود که بر امام صادق علیه السلام عرضه کردند و فرمود همه اش صحیح است.

هکذا یونس بن عبد الرحمان کتابی دارد به نام عمل یوم و لیله که کتابش را به امام جواد نشان دادند که فرمود همه اش صحیح است و امام حسن عسکری نیز آن را دیده است و راوی می گوید من نزد ایشان رفتم و این کتاب را داشتم. موقع برخاستن از دستم افتاد و حضرت آن را دید و همه اش را پسندید. در حدیث دیگری از امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است که فرمود خداوند در روز قیامت به تعداد حروف این کتاب به صاحبش نور می دهد.

یا اینکه کتاب فضل بن شاذان که امام علیه السلام در مورد مؤلف آن می فرماید: من بر اهل خراسان غبطه می خورم که چنین عالمی در میان آنها است.

الطائفه الخامسه: تکذیب کذابین و جاعلین حدیث

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُمَرَ الْیَمَانِیِّ عَنْ أَبَانِ بْنِ أَبِی عَیَّاشٍ عَنْ سُلَیْمِ بْنِ قَیْسٍ الْهِلَالِیِّ عن امیر المؤمنین فی حدیثٍ: وَ قَدْ کُذِبَ عَلَی رَسُولِ اللَّهِ ص عَلَی عَهْدِهِ حَتَّی قَامَ خَطِیباً وَ قَالَ أَیُّهَا النَّاسُ قَدْ کَثُرَتْ عَلَیَّ الْکَذَّابَهُ فَمَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مُتَعَمِّداً فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. (۱)

ص: ۳۸۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۰۷، ابواب صفات القاضی، باب۱۴، حدیث۳۳۶۱۴، ح۱، ط آل البیت.

(تبوأ) به معنای اخذ است. یعنی فلیاخذ مقعده من النار.

در روایت دیگری آمده است که امام صادق علیه السلام می فرماید: مغیره بن سعید بر پدرم دروغ می بست.

در روایتی دیگر می خوانیم:

سَعْدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ صَادِقُونَ لَا نَخْلُو مِنْ كَذَّابٍ يَكْذِبُ عَلَيْنَا وَ يُسْقِطُ صِدْقَنَا بِكَذِبِهِ عَلَيْنَا عِنْدَ النَّاس (۱) [۸]

تم الکلام فی المقام الاول که بیان روایات بود.

اکنون باید به سراغ استدلال به روایات می رویم:

همان گونه که گفتیم، اگر خبر واحد حجّت نبود، امام علیه السلام به روات به شکل عام و خاص و به کتب ایشان ارجاع نمی داد. همچنین نمی بایست به خبری که بین دو خبر متعارض حجّت است اشاره کند و یا اینکه کذابین را نکوهش کند زیرا چه فرد کذاب باشد و یا نه قولش نمی بایست حجّت باشد.

اینها نشان می دهد که خبر واحد حجّت بوده است و این امر بین اصحاب و ائمه از مسلمات بوده است.

المقام الثالث: اشکالات وارده (۲)

الاشکال الاول: همه ی این روایات خودشان خبر واحد اند و با خبر واحد نمی توان خبر واحد را حجّت کرد. بله اگر این اخبار متواتر بودند می توانستند دلیل باشند.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲، ص۲۱۷، ط بیروت.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۱۵.

به عبارت دیگر هرچند اگر این اخبار به حدود چهل روایت بالغ می شود ولی این اخبار را سه یا چهار نفر ذکر کرده اند مثلا کلینی، نجاشی و چند نفر دیگر آنها را در کتب خود ذکر کرده اند بنا بر این تمامی این روایات خودشان خبر واحد می شوند و اثبات خبر واحد با خبر واحد مستلزم دور است.

یلاحظ علیه: مستشکل، تواتر لفظی و تفصیلی را با تواتر اجمالی خلط کرده است.

تواتر تفصیلی این است که لفظ روایات متواترا از معصوم نقل شود مانند حدیث ثقلین.

در مقابل آن تواتری است اجمالی (و نه تواتر معنوی) و آن اینکه نمی توان گفت همه ی این روایات دروغ است. اجمالا یکی از آنها یا چند تا از آنها از معصوم یقینا از معصوم نقل شده است.

الاشکال الثانی: صفاتی که از روات در این احادیث آمده است با هم تناسب ندارد. بعضی از آنها می گوید که راوی باید فقیه باشد و بتواند در احادیث ما نظر کند و حق را متوجه شود. ولی بعضی می گوید همین مقدار که راوی شیعه باشد کافی است.

یلاحظ علیه: امام قدس سره این اشکال را حل کرد و آن اینکه در میان این روایات روایتی وجود دارد که سند آن دارای افرادی است که همه ی آن صفات در آن وجود دارد. یعنی راوی هم ثقه است هم فقیه و هم شیعه. این روایت قدر متیقن را دارا است. بنا بر این کسی در حجیّت این روایت تردید ندارد این از این رو مضمون آن هم حجّت است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این روایت را ذکر می کنیم.

استدلال به روایات بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به روایات بر حجیّت خبر واحد

بحث در استدلال به حجیّت خبر واحد به روایاتی است که تواتر اجمالی دارند. یعنی یقین داریم لا اقل بعضی از آنها از معصوم صادر شده است.

اشکال شده بود که در بعضی از این روایات اشاره شده است که راوی باید شیعه باشد و در بعضی به موثق بودن و در بعضی به فقیه بودن اشاره شده است. حال باید کدام یک را اخذ کنیم آیا همه ی روات باید این سه شرط را داشته باشند و یا اینکه اگر یکی از آنها هم باشد کافی است.

گفتیم امام قدس سره این اشکال را حل کرد و آن اینکه در میان این روایات روایتی را یافته است که که سند آن دارای افرادی است که همه ی آنها حاوی سه صفت فوق هستند. یعنی راوی هم ثقه است هم فقیه و هم شیعه. این روایت قدر متیقن را دارا است. بنا بر این کسی در حجیّت این روایت تردید ندارد این از این رو مضمون آن هم حجّت است.

مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحِمْيَرِيِّ (شیخ کلینی که ثقه و فقیه است و کتاب های فراوانی دارد و نجاشی اسامی آن کتب را نقل کرده است.) وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (محمد بن یحیی العطار قمی او در عرض محمد بن عبد الله قرار دارد و ثقه و فقیه است) جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ (صاحب کتاب قرب الاسناد) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ (عالم جلیل القدری که وکیل امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام بود و قبل از امام یازدهم درگذشته است. قبر او در پل ذهاب است) عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع (امام هادی علیه السلام) قَالَ سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أُعَامِلُ؟ (وَ عَمَّنْ) آخُذُ؟ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ؟ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ (عثمان بن سعید) ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ ع (امام حسن عسکری علیه السلام) عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ (علت اینکه امام هادی علیه السلام نامی از پسر عمری نبرده است این بوده که در زمان ایشان فرزند عمری هنوز روی کار نیامده بود) فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ الْحَدِيثَ وَ فِيهِ أَنَّهُ سُئِلَ الْعَمْرِيُّ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْ ذَلِكَ وَ لَا أَقُولُ هَذَا مِنْ عِنْدِي فَلَيْسَ لِي أَنْ أُحَلِّلَ وَ لَا أُحَرِّمَ وَ لَكِنْ عَنْهُ ع (۱)

ص: ۳۹۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۳۸، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، حدیث۳۳۴۱۹، ح۴، ط آل البیت.

در این روایت از ثقه بودن سخن به میان آمده است نه فقاهت. بله در روایات امام حسن عسکری قید مأمون هم به ثقه اضافه شده است که عطف تفسیر است.

حتی بر اساس این روایات می توان گفت که شیعه ی اثنی عشری هم لازم نیست باشد و صرفا ثقه و قابل اعتماد بودن و اینکه دروغ نگوید کافی است. مگر اینکه گفته شود که این روایات از این قید انصراف دارد و شیعه بودن را هم شامل می شود.

نکته ی دیگر این است که امام علیه السلام که عمری و پسرش را معرفی کرده است در مقام بیان صغری بوده اند نه کبری. زیرا سائل از صغری سؤال کرد و امام علیه السلام هم همان را جواب داد. این نشان می دهد که کبری نزد راوی و امام علیه السلام مسلم بوده است و آن اینکه قول ثقه حجّت است در نتیجه از مصداق و از صغری سؤال شده است.

تم کلام فی الحجیه بالروایات

الاستدلال بالاجماع: استدلال به اجماع بر حجیّت خبر واحد

اجماع گاه محصّل است یعنی خودمان آن را تحصیل کرده ایم و گاه اجماع منقول است یعنی دیگران آن را تحصیل کرده و برای ما نقل کرده اند.

البته سخن در اجماع قولی است. اجماع قولی در مقابل عملی است که بعد آن را مطرح می کنیم.

صاحب کفایه بر این استدلال اشکال می کند و می گوید: معقد این اجماعات اعم از منقول و محصّل واحد نیست. برخی از این اجماعات می گویند: قول ثقه حجّت است و بعضی می گویند: قول عادل حجّت است و بعضی می گویند که روایاتی که در کتب اربعه است حجّت می باشد.

ص: ۳۹۳

نقول: اشکالی قوی تر آن وجود دارد و آن اینکه اجماعات مزبور همه مدرکی است. یعنی مجمعین، بر اساس آیات و روایاتی که مطرح کردیم تکیه کرده انـد و گفته انـد خبر واحد حجّت است. اجماع مدرکی حجّت نیست و فقط اجماعی حجّت است که مدرکش مشخص نباشد تا بگوییم آنها بر دلیلی تکیه کرده اند که به دست آنها رسیده است ولی به دست ما نرسیده است. ولی اگر اجماع بر اساس مـدرکی باشد که به دست ما رسیده است دیگر اجماع حجّت نیست بلکه همان مدرک حجّت است اگر آن مـدرک برای مـا کـافی بود به آن عمل می کنیم و الا نه و برداشت دیگران از آن مـدرک برای ما حجّیّت درست نمی کند.

استدلال به اجماع عملی بر حجیّت خبر واحد

در اجماع قولی ما با لفظ سر و کار داشتیم ولی اجماع عملی به معنای سیره است. یعنی وقتی حال علماء را بررسی می کنیم می بینیم که عملا به خبر واحد عمل کرده اند.

نقول: اجماع عملی به سیره ی عقلائیه بر می گردد و دلیل مستقلی نیست. علماء به این دلیل که جزء عقلاء هستند به خبر واحد عمل کرده اند زیرا عقلاء به خبر ثقه عمل می کنند.

توضیح ذلـک: وسیله ی ارتباطی در زمان گذشته کم بود. گاه نامه ای می نوشتند که مـدت ها طول می کشید تا به مقصـد برسـد. زندگی در آن زمان مانند الآن نبود که به هم متصل باشد بلکه زندگی ها از هم فاصله داشت مخصوصا در مورد بادیه نشینان. در چنین محیطی خبر متواتر و مستفیض نایـاب است. اگر قرار بود عقلاء فقـط به خبر متواتر و مستفیض عمـل کننـد، زنـدگی به مشکل برخورد می کرد. بنا بر این عقلاء به قول اطمینان بخش عمل می کردنـد. علماء هم همین روش را در پیش گرفته اند. این سیره در میان مسلمانان و غیر مسلمانان جریان داشته و دارد.

این سیره در مرئی و مسعد رسول خدا (ص) و ائمه بوده است و هرگز ردی از ناحیه ی ایشان در این مورد صادر نشده است. مضافا بر اینکه آنها این سیره را امضاء کرده اند و روایاتی که در مورد عمل به قول بعضی از روات صادر شده است از این قبیل می باشد.

قانون کلی این است که هر سیره ی عقلائیه که چنین باشد حجّت می باشد.

بر این اساس است که بیع معاطات حجّت می باشد.

به هر حال تنها دلیل حجیّت خبر واحد همین سیره است و اجماع هم به آن بر می گردد.

محقق خراسانی و غیر ایشان اشکال کرده اند و آن اینکه هر سیره ای عقلائی که در در مرئی و مسعد معصومین باشد و آنها ردش نکنند حجّت است. این در حالی است که رد از ناحیه ی ایشان صادر شده است مانند آیات عدم عمل به ظن.

نقول: ما هم این آیات را معنی کردیم و گفتیم که ظن در اینجا به معنای ظن اصطلاحی نیست که در مقابل علم و شک و وهم باشد. ظن در این آیات به معنای وهم است و به معنای تخمین و خرس می باشد یعنی چیزی است که حجّت نمی باشد.

این هیچ ارتباطی به قول ثقه که نفس به کلام آن آرام می شود ندارد. زیرا وقتی کسی که قابل اعتماد است خبری به انسان می دهد انسان به قول او اهمیت می دهد و دلش به کلام او به سکون می رسد و تردید اینکه شاید دروغ گفته باشد به ذهنش نمی آید.

ص: ۳۹۵

ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن الاشکال بوجوه ثلاثه:

الجواب الاول: این آیات مربوط به اصول دین است

نقول: این جواب صحیح نیست زیرا لسان این آیات آبی از تخصیص است. مانند اینکه بگوییم: فلانی نباید حرف مزخرف را گوش کنی و بعد بگوییم: مراد این بود که در اصول دین به حرف مزخرف عمل نکن ولی در فروع می توانی.

الجواب الثانی: این آیه در جایی است که حجتی در کار نباشد یعنی به چیزی که حجّت نیست عمل نکن و حال آنکه خبر واحد به سبب وجود سیره، حجّت است (این جواب خوب است.)

الجواب الثالث: اگر این آیات در صدد رد سیره باشد مستلزم دور است.

البته مخفی نماند که محقق خراسانی در مبحث استصحاب می گوید که این آیات، سیره را در استصحاب رد می کند. (زیرا در استصحاب هم به سیره تمسک شده است)

سؤال این است که چرا محقق خراسانی بین این دو قسم فرق گذاشته است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دور و جواب سؤال فوق را مطرح می کنیم.

دلالت سیره بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت سیره بر حجیّت خبر واحد (۱) (۲) (۳)

گفتیم بهترین دلیل بر حجیّت خبر واحد سیره ی عقلاء است. این سیره در زمان معصوم بود و آنها آن را ردع نکرده اند (۴) و چنین سیره ای حجّت است.

ص: ۳۹۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۱۸.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۰۳.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۴۵.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۱۹.

اشکال شده بود که رد از ناحیه ی ایشان صادر شده است مانند آیات عدم عمل به ظن. (۱)

ما در جواب گفتیم که ظن در قرآن به معنای وهم، تخمین و خرص و بی پایه حرف زدن است و ارتباطی به قول ثقه ندارد که

نفس به کلام آن آرام می شود. نسبت قول ثقه به این آیات تباین است. بنا بر این این آیات هیچ اشاره ای به سیره ندارد تا بخواهد آن را رد کند.

بعد گفتیم که محقق خراسانی سه جواب دیگر ارائه کرده و در جواب سوم فرمود اگر این آیات در صدد رد سیره باشد مستلزم دور است.

دور نامه ای است که دو نفر باید آن را امضاء کنند و امضای اولی مشروط به امضای دومی و امضای دومی مشروط به امضای اول است در نتیجه نامه هرگز امضاء نمی شود یا مانند باری که دو کارگر می خواهند آن را بردارند ولی اولی می گوید: تا تو برنداری من بر نمی دارم و دومی هم می گوید: تا تو برنداری من بر نمی دارم.

محقق خراسانی می فرماید: اگر آیات ناهیه بخواهد سیره را بردارد باید بگوییم که سیره نباید مخصص این آیات باشد. از آن طرف، تخصیص نزدن موقوف به این است که این آیات رادع و رد کننده ی سیره باشد.

نقول: اگر جوابی که ما از آیات دادیم را ملاک کار قرار دهیم، دور وارد نیست زیرا این آیات هیچ ارتباطی به سیره ندارد.

ص: ۳۹۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۲۰.

ولی اگر قول صاحب کفایه را قبول کنیم که ظن در این آیات همان ظنی است که در خبر واحد است دیگر دوری وجود ندارد بلکه آیات، به راحتی سیره را کنار می زند زیرا

اولا: اگر ظن در آیات همان ظنی است که در مقابل علم منطقی است و در نتیجه قول ثقه را هم شامل می شود می گوییم: عموم آیات برای ما حجّت است ولی حجیت سیره مشکوک است زیرا ممکن است آیات فوق سیره را ردع کرده باشد. بنا بر این باید آیات را اخذ کنیم و سیره را رها کنیم.

به بیان دیگر: آیات فوق یقینا عام است ولی شک داریم که آیا در مورد سیره تخصیص خورده است یا نه در این حال باید به عموم عام مراجعه کنیم.

ثانیا: عمل به این آیات منوط به این است که تخصیص خوردن سیره ثابت نشود و هذا محرز. بله عمل به آیات اگر متوقف باشد که در واقع مخصِص نباشد یعنی بدانیم که مخصِص نیست، این را نمی توانیم احراز کنیم زیرا واقع را نمی دانیم ولی سخن در این است که در ظاهر مخصِص نباشد یعنی مخصِص بودن ثابت نشود که نشده است.

فرق بین اشکال اول و دوم در این است در اشکال اول به حجیّت عموم آیه تمسک می کنیم و می گوییم: عموم آیه برای ما حجّت است و دلیل بر تخصیص خوردن آن به سیره نداریم زیرا احتمال دارد که سیره، حجّت نباشد و عموم آیه سیره را ردع کرده باشد.

ص: ۳۹۸

ولی در اشکال دوم می گوییم: عدم علم به مخصص کافی است و لازم نیست که علم به عدم تخصیص داشته باشیم.

نکته ی دیگر این است که محقق خراسانی در اینجا قائل است که سیره، مخصص آیات است و آیات رادع نیست ولی در استصحاب می گوید: سیره در استصحاب هست ولی آیات، آن را ردع می کند.

سخن در این است که فرق بین این دو مقام چیست که سیره در اینجا رادع نیست ولی در مبحث استصحاب رادع است. (این نکته را مرحوم مشکینی در مبحث استصحاب بیان کرده است که کلام محقق خراسانی در این دو مقام متناقض است.)

نقول: خبر ثقه، عرفا علم است و عرفا آن را ظن نمی شمارند. بر خلاف استصحاب که دربردارنده ی ظن پائینی است و آیات عدم عمل به ظن می تواند عرفا استصحاب را شامل شود و آن را ردع کند. بنا بر این می توان این جواب را از طرف محقق خراسانی ارائه کرد.

نکته ی دیگر این است که آیا قول ثقه بما هو قول ثقه حجّت است یا اینکه باید اطمینان بخش باشد؟ مثلا فردی است ثقه ولی کم حافظه است و در بیان روایات اشتباه می کند آیا قول او هم حجّت است؟

بعید است عرفا قول او حجّت باشد از این رو دایره را وسیع می کنیم و می گوییم: عمل به قول ثقه به این جهت نیست که قول او قول ثقه است بلکه به این سبب است که خبر او موثوق الصدور است از این رو ملاک را از ثقه بودن راوی به موثوق الصدور بودن روایت تغییر می دهیم. از این رو خبر صحیح (تمام روات دوازده امامی و ثقه باشند)، موثق (تمام روات توثیق شده اند ولی امامی نیستند)، حسن (تمام روات دوازده امامی و ممدوح باشند ولی توثیق نشده باشند) و ضعیف (روات آن کذاب و جاعل نیستند بلکه نامشان در کتب رجال آمده است ولی توثیق نشده است بر خلاف مجهول که اصلا نامشان هم در کتب رجال ذکر نشده باشد) را شامل می شود.

در تمامی موارد فوق اگر قرائن نشان دهد که آنها راست می گویند و به خبرشان وثوق حاصل شود می توان به خبرشان عمل کرد. بنا بر این در مورد کتب اربعه نباید گفت که به روایات ضعیف نباید عمل کرد زیرا گاه قرائنی در مورد این روایات است که شهادت می دهد که متن روایت از معصوم صادر شده است.

فصل: استدل علی حجیه الخبر الواحد بدلیل العقل (۱) (۲) (۳)

حاصل آن این است که علم اجمالی داریم که روایاتی که در کتب اربعه است حدود هشتاد یا نود درصد آن از امام علیه السلام صادر شده است. مخصوصا اگر کسی تاریخ حدیث را بخواند و بداند که روات با چه دقتی در سند و متن به جمع آوری روایات پرداخته اند متوجه می شود که اکث کتب اربعه از ائمه ی معصومین صادر شده است.

با این حال این روایات بر سه قسم است: مظنون، مشکوک و موهوم

مظنون یعنی احتمال قوی دارد که از معصوم صادر شده باشد، مشکوک یعنی پنجاه پنجاه است و موهوم یعنی روایاتیک که بیشتر احتمال می دهیم منسوب به اهل بیت نباشد.

عقل می گوید: اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینیه است بنا بر این باید به همه ی این روایات عمل کرد. این کار چون مستلزم عسر و حرج است، قابل انجام شدن نیست عقل می گوید: حال که نمی توان به همه عمل کرد باید راجح که مظنون است را گرفت و مرجوح که مشکوک و موهوم است را کنار زد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۲۴.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۰۴.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۵۱.

این دلیل را شیخ انصاری در رسائل بیان می کند و آن را سه گونه تقریر می کند. ان شاء الله تقریر دوم و سوم را بعدا بیان می کنیم.

به هر حال، شیخ انصاری به تقریر فوق سه اشکال وارد کرده است. محقق خراسانی تقریر فوق را به گونه ای بیان کرده است که اشکال اول وارد نیست. او اشکال دوم شیخ را متعرض نشده است ولی اشکال سوم را پذیرفته است.

ان شاء الله این نکات را در جلسات بعد توضیح خواهیم داد.

بحث اخلاقی:

در حدیث معروفی آمده است: من بلغ الاربعین فلم یتعص فقد عصی.

یعنی کسی که به چهل سالگی برسد و عصا بر ندارد گناه کرده است.

این در حالی است که چهل سالگی زمان قدرت و قوت انسان است و قوای عقلانی و جسمانی در این سن تکمیل می شود چرا باید عصا به دست بگیرد؟

امام قدس سره این حدیث را معنا کرد و آن اینکه عصا، عصای ظاهری نیست بلکه به معنای عصای احتیاط است. خداوند تا چهل سالگی با انسان مدارا می کند زیرا جوانی شعبه ای جنون است ولی بعد از چهل سالگی باید به عصای احتیاط روی آورد.

مؤید آن روایتی است که در سفینه البحار در ماده ی اربعین آمده است که بنی آدم تا مادامی که به چهل سالگی نرسد خداوند با او مماشت می کند ولی بعد از آن به ملائکه ای که بر او گماشته شده اند می فرماید: کوچک و بزرگ اعمال او را ثبت و ضبط کنید و بر او سخت بگیرید.

بنا بر این باید قبل از چهل سالگی تقوا را پیشه کرد تا بعد از آن عمل به این روایت بر انسان آسان باشد.

استدلال به دلیل عقلی بر حجیّت خبر واحد ۹۲/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به دلیل عقلی بر حجیّت خبر واحد (۱) (۲) (۳)

سخن در حجیّت خبر واحد است. گفتیم که بر حجیّت آن با ادله ی اربعه استدلال کرده اند و اکنون به استدلال با عقل رسیده ایم.

دلیل عقلی را به سه گونه تقریر کرده اند و ما اکنون در مقام بیان تقریر اول هستیم و حاصل آن این است که علم اجمالی داریم که از ائمه ی اهل بیت علیهم السلام روایات بسیاری نقل شده است. اگر کسی تاریخ حدیث شیعه را بخواند و بداند که شانزده هزار راوی در طی دویست و شصت سال از اهل بیت سؤال کرده اند و جواب ها را ثبت کرده اند و اینکه چه دقتی در سند و متن آن داشته اند متوجه می شود که روایات کثیری یقینا از اهل بیت صادر شده است.

با این حال این روایات بر سه قسم است: مظنون، مشکوک و موهوم

مظنون یعنی احتمال قوی دارد که از معصوم صادر شده باشد، مشکوک یعنی پنجاه پنجاه است و موهوم یعنی روایاتی که بیشتر احتمال می دهیم منسوب به اهل بیت نباشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۲۴.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۰۴.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۵۱.

عقل می گوید: اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینیه است بنا بر این باید به همه ی این روایات عمل کرد. این کار چون مستلزم عسر و حرج است، قابل انجام شدن نیست عقل می گوید: حال که نمی توان به همه عمل کرد باید راجح که مظنون است را گرفت و مرجوح که مشکوک و موهوم است را کنار زد. روایت مظنون الصدور روایتی است که یا خودش معتبر باشد و یا قرائنی مبنی بر صدور آن وجود داشته باشد.

شیخ انصاری این تقریر را ذکر کرده و بر آن سه اشکال وارد کرده است

محقق خراسانی تقریر فوق را به گونه ای بیان کرده است که اشکال اول وارد نباشد و در واقع اشکال اول را وارد ندانسته است. او سپس اشکال دوم شیخ را متعرض نشده است ولی اشکال سوم را پذیرفته است.

اشکال اول شیخ انصاری: نتیجه ی علم اجمالی حجیّت خبر مظنون الصدور نیست بلکه نتیجه اش حجیّت (کل حکم شرعی مظنون الصدور) است. یعنی نتیجه اش حجیّت هر حکم شرعی که مظنون الصدور است می باشد. (۱)

توضیح ذلک: علم اجمالی داریم که از اهل بیت احکامی صادر شده است و این احکام یا در ضمن خبر است یا در ضمن اجماع محصّل یا منقول و یا در ضمن شهرت. بنا بر این دایره ی علم اجمالی اوسع از خبر مظنون الصدور می باشد.

بنا بر این استدلال مزبور در خصوص خبر نیست بلکه اعم می باشد.

ص: ۴۰۳

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۵۱.

جواب محقق خراسانی: ایشان اشکال شیخ را صحیح نمی داند و در نتیجه تقریر اول را به گونه ای بیان می کند که جایی برای اشکال شیخ باقی نماند و آن اینکه علم گاه منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می شود در این حال علم تفصیلی را اخذ می کنیم و شک را رها می کنیم.

مثالی برای انحلال علم اجمالی: (۱) گله ی گوسفندی است که یقین دارم ده گوسفند در میان آنها غصبی است. بعدا علم تفصیلی پیدا می کنیم که ده گوسفند به خصوص در میان آنها غصبی است.

گاه یقین دارم این ده تا غیر از آن ده تا گوسفندی است که علم اجمالی از ابتدا به آنها تعلق گرفته بود در این حال علم اجمالی یقینا منحل نمی شود.

گاه یقین دارم این ده تا همان ده تای مردد است در اینجا علم اجمالی مسلما منحل می شود و شکی در آن نیست.

اما مهم صورت سوم است و آن اینکه یقین ندارم و فقط احتمال می دهم که این ده مورد همان ده مورد مردد باشد. در این حال علم اجمالی منحل می شود زیرا یقین دارم این ده مورد قطعی الاجتناب است و ما بقی مشکوک الاجتناب می شود. بنا بر این در نود مورد باقی مانده شک بدوی است و در این ده مورد علم تفصیلی. بنا بر این باید از همان ده گوسفند اجتناب کرد و به شک در ما بقی اهمیت ندارد زیرا حدیث رفع که می گوید: رفع عن امتی ما لا یعلمون آن را شامل می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۲۵.

حال در ما نحن فیه می گوییم: یقین داریم که از ائمه احکامی صادر شده است. این احکام در قالب، خبر، اجماع و شهرت وارد شده است.

بعد می بینیم که علم اجمالی دیگری در خصوص اخبار داریم. بعد احتمال می دهیم که آن احکامی که در علم اجمالی اول وجود داشت به تمام و کمال در محدوده ی اخبار گنجانده شود یعنی این اخبار به تنهایی بتواند کلیه ی آن احکام را پوشش دهد و ما را از اجماع و شهرت بی نیاز کند. بنا بر این علم اجمالی (1) در خصوص احکام منحل می شود به اینکه یقینا احکامی در قالب اخبار صادر شده و شک داریم باز هم احکامی باقی مانده است که در قالب اجماع و شهرت باشد، در این حال این شک بدوی بوده و نباید به آن اعتنا کرد.

بنا بر این اشکال شیخ انصاری حل می شود زیرا به وسیله ی مظنون الصدور در میان اخبار، دیگر اجماع و شهرت از دایره خارج می شوند و لازم نیست بگوییم که علم اجمالی در خصوص احکام است نه خبر.

اما اشکال دوم شیخ انصاری: آنی که می خواستیم انجام نشده و آنی که انجام شده است را اراده نکرده بودیم. ما می خواستیم بگوییم: خبر واحد حجّت است تا:

اولا: مانند امارات بتوان از آنها استفاده کرد و بتوان گفت: امام صادق علیه السلام چنین و چنان می فرماید. (2)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۲۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۲۶.

ثانیا: آثار مثبت آن یعنی آثار عقلی و عادی آن هم حجّت باشد.

ثالثا: بتواند عموم قرآن و عموم سنت را تخصیص (۱) بزند.

رابعا: بتواند اصول عملیه را کنار بزند زیرا با وجود دلیل اجتهادی نوبت به اصول عملیه نمی رسد.

این در حالی است که استدلال شما خبر واحدی که دارای این شئونات باشد را حجّت نکرده است زیرا شما خبر را بر اساس اصاله الاحتیاط حجّت کرده اید و گفتید چون به همه ی روایات نمی شود عمل کرد لا ـ اقل از باب احتیاط باید به مظنون الصدور عمل نمود. چنین خبری که با احتیاط ثابت شود قدرت ندارد که بتواند امور چهارگانه ی فوق را داشته باشد. زیرا خبر واحد در این صورت از حالت اماره بودن در آمده است و صرفا در حد اصل مانند اصالت الاحتیاط شده است چنین خبری نمی تواند طریق به واقع باشد. بله اگر دلیل قرآنی یا روایی یا دلیل محکمی بر آن دلالت می کرد و خبر واحد، اماره می شد در این حال قدرتمند بود و طریق به واقع بود و چهار اثر فوق بر آن بار می شد.

محقق خراسانی این اشکال را اصلا مطرح نمی کند.

استدلال به حجیّت خبر واحد به دلیل عقل ۹۲/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استدلال به حجیّت خبر واحد به دلیل عقل

بحث در استدلال به حجیّت خبر واحد به حکم عقل بود.

این دلیل عقلی را به سه گونه تقریر کرده اند و ما اکنون در بیان تقریر اول هستیم و حاصل آن این است که علم اجمالی داریم که از ائمه ی اهل بیت روایات بسیاری از اهل بیت علیهم السلام نقل شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۲۶.

با این حال این روایات بر سه قسم است: مظنون، مشکوک و موهوم

عقل می گوید: اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینیه است بنا بر این باید به همه ی این روایات عمل کرد. این کار چون مستلزم عسر و حرج است، قابل انجام شدن نیست عقل می گوید: حال که نمی توان به همه عمل کرد باید راجح که مظنون است را گرفت و مرجوح که مشکوک و موهوم است را کنار زد. روایت مظنون الصدور روایتی است که یا خودش معتبر باشد و یا قرائنی مبنی بر صدور آن وجود داشته باشد.

شیخ انصاری این تقریر را ذکر کرده و بر آن سه اشکال وارد کرده و در اشکال اول فرمود: دایره ی علم اجمالی منحصر به اخبار نیست بلکه اجماع منقول و شهرت هم قرار دارند بنا بر این اگر قرار است احتیاط کنیم باید در همه ی اینها احتیاط کنیم نه خصوص اخبار واحد. بنا بر این علم به صدور احکام داریم نه خصوص اخبار.

بنا بر این اگر بتوانیم به همه عمل می کنیم و اگر نشد فقط احکام مظنون الصدور عمل می کنیم.

بنا بر این استدلال مزبور در خصوص خبر نیست بلکه اعم می باشد.

جواب محقق خراسانی: ایشان اشکال شیخ را صحیح نمی داند و در نتیجه تقریر اول را به گونه ای بیان می کند که جایی برای اشکال شیخ باقی نماند و حاصل آن اینکه ما دو نوع علم اجمالی داریم، علم اجمالی کبیر و علم اجمالی صغیر.

ص: ۴۰۷

علم اجمالی کبیر همان احکام، اجماع منقول و شهرت است.

علم اجمالی صغیر در خصوص اخبار است.

بعد احتمال می دهیم که آن احکامی که در علم اجمالی اول وجود داشت به تمام و کمال در محدوده ی اخبار گنجانده شود یعنی این اخبار به تنهایی بتواند کلیه ی آن احکام را پوشش دهد و ما را از اجماع و شهرت بی نیاز کند.

اگر این اخبار که بسیار زیاد هستند را کنار بگذاریم، شک داریم که باز هم احکامی باقی مانده است که در قالب اجماع و شهرت باشد، در این حال این شک بدوی بوده و نباید به آن اعتنا کرد.

بنا بر این اشکال شیخ انصاری حل می شود زیرا به وسیله ی مظنون الصدور در میان اخبار، دیگر اجماع و شهرت از دایره خارج می شوند و لازم نیست بگوییم که علم اجمالی در خصوص احکام است نه خبر.

بعد محقق خراسانی اشکال دوم شیخ انصاری را متعرض نشده است و ما هم آن را ذکر نمی کنیم.

اما اشکال سوم شیخ انصاری: آنی که می خواستیم انجام نشده و آنی که انجام شده است را اراده نکرده بودیم. ما دنبال خبر واحدی هستیم که اماره باشد و طریق باشد به گونه ای که بتوانیم آن را به خداوند نسبت دهیم و به حدی قوی باشد که آثار مثبت آن حجّت باشد و اصول عملیه را کنار بزند و بتواند عموم قرآن و سنت را تخصیص بزند.

این در حالی است که استدلال شما خبر واحدی که دارای این شئونات باشد را حجّت نکرده است زیرا شما خبر را بر اساس اصاله الاحتیاط حجّت کرده اید و گفتید چون به همه ی روایات نمی شود عمل کرد لا ـ اقل از باب احتیاط باید به مظنون الصدور عمل نمود. چنین خبری که با احتیاط ثابت شود قدرت ندارد که بتواند امور چهارگانه ی فوق را داشته باشد.

محقق خراسانی این اشکال را قبول می کند.

التقریر الثانی: دلیل عقل در اینجا مانند تقریر اول علم اجمالی است با این تفاوت که در دلیل اول گفتیم که علم اجمالی داریم اخباری بسیاری در میان اخبار وارده، از ائمه صادر شده است و حال که نمی توانیم به همه عمل کنیم باید به مظنون الصدور عمل کنیم.

این تقریر می گوید: علم اجمالی داریم که خداوند یک سری عبادات و معاملات را از ما خواسته است. اینها اجزاء و شرایطی برای خود دارند. اگر ما به این اخباری که کتب اربعه وارد شده است عمل نکنیم لازمه اش این است که نماز و سایر اعمال ما صحیح نباشد زیرا این شرایط و اجزاء را از طریق اخبار شناخته ایم. این در حالی است که خداوند این اعمال و معاملات را از ما خواسته است و اینها بدون شرط و جزء نیستند. بنا بر این باید به اخبار عمل کنیم.

بله یک سری از این اجزاء و شرایط مانند تکبیره الاحرام در نماز قطعیه است ولی بسیاری از موارد قطعی نیست و باید به سراغ اخباری که در کتب اربعه است رویم و به آنها عمل کنیم. حال که نمی توانیم به همه ی آن اخبار عمل کنیم باید به مظنون عمل کنیم.

این استدلال مربوط به صاحب وافیه است که در سال ۱۰۷۰ فوت کرده است. مکتب او بین اصولی و اخباری است. ایشان با این بیان درصدد این است که روایات کتب اربعه را معتبر جلوه دهد.

اشکال شیخ انصاری: ایشان همان اشکال اول و سوم را در این مورد هم بیان می کند و آن اینکه دایره ی علم اجمالی در محدوده ی اخبار موجود در کتب اربعه نیست بلکه در هفتاد کتاب دیگر از کتب حدیث هم وارد است. حتی تمامی روایاتی که به دست ما رسیده است همه در محدوده ی این علم اجمالی باید گنجانده شود.

جواب محقق خراسانی: جواب ایشان مانند جواب ایشان به اشکال قبلی شیخ انصاری است و آن اینکه علم اجمالی کبیر که در خصوص همه ی اخبار است بعد از مراجعه به علم اجمالی صغیر که در خصوص اخبار موجود به کتب اربعه منحل می شود. زیرا بعد از بررسی اخبار کتب اربعه شک می کنیم آیا اخبار دیگری هم وجود دارد که متضمن اجزاء و شرایط باشد یا نه در نتیجه به آن عمل نمی کنیم.

بعد محقق خراسانی می فرماید: فتأمل

یعنی انحلال در اینجا مشکل است بر خلاف مورد قبلی. زیرا اخبار در مقایسه با اجماع و شهرت بسیار زیاد است و بیش از پنجاه هزار حدیث است و واضح است که بعد از بررسی این همه اخبار واقعا شک داریم باز حکمی هم باقی مانده است که توسط اجماع و شهرت به ما برسد یا نه در نتیجه شک بدوی می شود.

ص: ۴۱۰

اما در ما نحن فیه اخبار موجود در کتب اربعه در مقایسه با اخباری که در غیر این کتب ذکر شده اند خیلی زیاد نیستند. اخباری که در وسائل و سایر کتب است بسیار زیاد است و از این رو بعید است علم اجمالی بعد از مراجعه به کتب اربعه منحل شود.

بعد محقق خراسانی اشکال سوم شیخ انصاری را قبول می کند.

التقریر الثالث: این بیان متعلق به شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب کتاب هدایه المسترشدین فی شرح معالم الدین است.

این دلیل مبتنی بر دلیل انسداد است بنا بر این اشاره به بیان ایشان در اینجا صحیح نیست.

شیخ انصاری و صاحب کفایه استدلال بر حجیّت خبر واحد را به پایان رسانیده اند ولی ما دلیل ششمی هم ارائه می کنیم فنقول:

الحجه السادسه: العرف.

عرف، عادت، سیره ی عقلاء، بناء عقلاء همه به یک معنا است. سخن در این است که آیا عرف از منابع استنباط به حساب می آید یا نه.

اهل سنت آن را از منابع استنباط به حساب می آورند.

ابتدا باید عرف را تعریف کنیم: العرف عباره عن کل ما اعتاده الناس و صاروا علیه من فعل او قول.

فرق بین اجماع و عرف در این است که اجماع در مسائل دینی اعم از عقائد و احکام استعمال می شود ولی عرف هم اینها را شامل می شود و هم چیزهایی که بین مردم مرسوم است مثلاـ گاه یک جا رسم است که مهریه را اول اخذ می کنند و جای دیگر رسم است بعدا می گیرند.

العرف علی قسمین: عرف گاه عام است و گاه خاص

عرف عام مانند اینکه کسانی که جاهل هستند به سراغ علماء می روند و از آنها می پرسند. این همان عرفی است که در کتاب تقلید از آن استفاده می کنند.

عرف خاص آن است که مربوط به جمعیتی خاص می باشد مانند رسم ایرانیان و رسم افاغنه و سایر افراد.

نکته ی دیگر این است که عرف گاه جنبه ی فعلی دارد و گاه جنبه ی قولی و لغوی

عرف لغوی یعنی گاه الفاظی در میان مردم رایج است مانند اینکه ولد در قرآن به معنای مطلق فرزند است چه پسر باشد و چه دختر ولی در عراق به معنای پسر است و دختر را شامل نمی شود.

عرف عملی مانند اینکه مهریه را قبل بگیرند یا بعد. یا اینکه زن هنگام جهیزیه گرفتن آن را مالك می شود و بعد به منزل شوهر می رود.

عرف و سیره ی عقلاء ۹۲/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عرف و سیره ی عقلاء (۱)

بحث در عرف است. در کتب اصولی، در مورد عرف و سیره کمتر بحث شده است. با سیره بر حجیّت خبر واحد استدلال می کنند ولی آن را مستقلا مورد بحث قرار نداده اند. به نظر ما سیره و عرف از حجج شرعیه است.

عرف همان سیره و بناء عقلاء و عادت مردم است. علماء اهل سنت به مسأله ی عرف و سیره بهای بیشتری می دهند. ما هم باید در حدی که کتاب و سنت اجازه می دهد آن را بحث کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۲.

تعریف عرف: العرف ما اعتاد علیه الناس و صاروا علیه من قول او فعل. (۱)

یعنی عرف عبارت است از چیزی که مردم به آن انس گرفته اند خواه جنبه ی قولی داشته باشد یا فعلی.

تقسیم عرف: (۲) عرف گاه عام است که در همه ی دنیا جاری است و گاه خاص است و مربوط به منطقه ای خاص می باشد.

عرف عام مانند رجوع عالم به جاهل (۳) است و تقلید هم از همین عرف ثابت می شود.

عرف خاص مانند مهریه می باشد که مخصوص مسلمانان است و در غرب وجود ندارد.

تقسیم دیگر عرف: العرف اما عملی او قولی (۴)

سیره گاه عملی است مانند معاطات که جانشین عقد لفظی می باشد و سیره گاه قولی است مانند اعراب که کلمه ی ولد را به معنای پسر می دانند و حال آنکه در قرآن اعم از دختر و پسر است کما اینکه خداوند می فرماید: (یُوصیکُمُ اللَّهُ فی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ) (۵)

از این رو اگر کسی از اعراب وصیت کند که به ولدش چیزی بدهند آن را به پسر می دهند نه دختر.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۳.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۳.
۵- سوره نساء، آیه ۱۱.

تقسیم دیگر عرف: (۱) العرف اما صحیح مطابق للشرع و اما فاسد مخالف للشرع

مثلا اختلاط زنان با مردان در بسیار از کشورها عملی شده است و یا مانند ربا که جهان را فرا گرفته است ولی با شرع مخالف است.

از سیره در شش مورد می توان استفاده کرد:

فی بیان المعانی فی تحدید المعانی فی تشخیص المصادیق فی الملازمه بین الحکمین الشرعیین فی تشخیص مقاصد المتکلم فی استنباط الحکم الشرعی پنج مورد اول ناظر به احراز صغری (۲) است یعنی موضوع را احراز می کند و ششمی ناظر به احراز کبرای (۳) شرعی می باشد.

علمای شیعه و اصولیون در موارد متعددی به سیره و عرف استدلال می کنند ولی آن را مستقلا مورد بحث قرار نداده اند.

اما الاول: الرجوع الی العرف فی بیان المعانی (۴)

شک نیست که بایـد معانی را از عرف گرفت. صاحب کتاب العین کسـی است که اولین بار به نوشـتن کتاب لغت اقـدام کرده است و شـاگرد امـام صادق و متوفای ۱۷۰ می باشـد. او در میـان عرب هـای بـادیه نشـین رفته و از زبـان آنها معانی لغات را به دست آورده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۹.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۴.

همچنین است جوهری، صاحب کتاب صحاح اللغه. او هم از زبان عرب بیابانی و مدنی معانی لغات را استخراج کرده است.

در زبان فارسی و سایر زبان ها هم همین امر رایج است که معانی لغت را از عرف و کسانی که به آن زبان تکلم می کنند می گیرند.

اما الثانی: الرجوع الی العرف فی تحدید المعانی (۱)

همه می دانیم که بیع به معنای خریدن و فرختن می باشد اما حد و حدود آن برای افراد مشخص نیست مثلا آیا باید به لغت عربی باشی یا به هر زبانی می توان عقد بیع را جاری کرد و یا اینکه آیا باید ایجاب بر قبول مقدم باشد یا اینکه اگر قبول اگر قبل باشد باز هم بیع صحیح است.

در این موارد باید به عرف مراجعه کرد. زیرا اگر شرع مقدس بیع را مباح کرد، ناظر به بیع عرفی بوده است بنا بر این بیع عرفی طریقی به سوی بیع شرعی است و هکذا نکاح عرفی و مشابه آن مگر جایی که با دلیل شرعی خارج شده است مانند اینکه شارع ربا را حرام کرده است.

از این رو هنگام شک در شرایط و اجزاء به عرف مراجعه می کنیم. همچنین است در معنای عیب که عرف می گوید: ما زاد او نقص عن الخلقه فهو عیب.

هکذا در معنای غبن که عرفا اگر کسی یک دهم ضرر کند مغبون است و الا اگر کسی یک صدم ضرر کند به آن عرفا غبن نمی گویند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۴.

ما با آنکه اعتقاد داریم الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده است ولی این صحیح بودن را از عرف دریافت می کنیم.

اما الثالث: الرجوع الی العرف فی تشخیص المصادیق (1)

مثلا شرع فرموده است: معدن خمس دارد. بعد در مصداق شک می کنیم مثلا خاکی داریم قرمز رنگ است و شک می کنیم آیا جزء معدن هست یا نه. در اینجا به عرف مراجعه می کنیم.

یا اینکه گاه قضات استفتاء می کنند که در شرع آمده است که اگر سارق حرزی را بشکند و از آنجا چیزی را بدزدد و شرایط دیگر هم داشته باشد دستش قطع می شود. بنا بر این اگر طلا و نقره را در صندوقی بگذارند و قفل کنند و یا اسب را در طویله بگذارند و قفل کنند، اگر دزد آن را بشکند و مال را برباید مصداق بارز شکستن حرز است. اما گاه انسان در مصادیق شک می کند. مثلا کسی لباسی خریده است و در اتاقی گذاشته و درب را قفل کرده است آیا آن هم حرز است؟

البته شک نیست که مراد، عرف دقیق است نه عرف متسامح. مثلا شارع فرموده است کر عبارت از آن مقدار است. مسلم است اگر ده مثقال از آن کم شود عرف به آن اهمیت نمی دهد و تسامح می کند ولی عرف دقیق می داند که حتی اگر یک مثقال هم کم شود آب از کریت می افتد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۵.

هکذا در نصاب دقیق زکات که اگر مقدار کمی کم شود از نصاب خارج می شود و حال آنکه عرف در این مقدار ممکن است تسامح کند.

اما الرابع: الرجوع الی العرف فی الملازمه بین الحکمین الشرعیین (۱)

مثلاـ شارع می فرماید: اذا انقلب الخمر خلا فهو طاهر. یعنی اگر خمر سرکه شود پاک می شود. عرف می گوید: اگر سرکه پاک است کوزه و قاشقی که در آن بوده است همه پاک می باشد زیرا بین اینها ملازمه است.

یا اینکه اگر کسی میتی را بشوید (زیرا میّت قبل از غسل نجس است و بعد از غسل پاک می شود.) در این حال هم میّت پاک می شود هم تختی که روی آن او را غسل دادند و سایر چیزهایی که با او در ارتباط بوده است.

یا اینکه العصیر العنبی اذا غلی یحرم و ینجس الا اینکه تثلیث شود. بعد از تثلیث شدن که پاک می شود ظرفی که عصیر در آن جوشیده شده و قاشقی که در آن است همه پاک می شود.

اما الخامس: الرجوع الی العرف فی تشخیص مقاصد المتکلم (۲)

کسی وصیت کرده است که باید به ولد من فلان مبلغ را بدهید. ولد در قرآن عام است و دختر و پسر را شامل می شود ولی در عرف عراقی ها ولد ذکر است. ما نباید بگوییم که چون این لفظ در قرآن اعم است باید به اعم عمل کنیم بلکه باید ببینیم عرفا مراد متکلم چه بوده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۷.

یا اینکه کسی اسبی را می فروشد واضح است که لجام و زین آن هم تابع مبیع می باشد. همچنین اگر کسی ماشینی را بخرد کلید آن و یک سری از وسائل تابع آن می باشد.

همچنین اگر کسی بگوید من فلان مقدار گوشت فروخته ام مراد گوشت قرمز است نه گوشت سفید زیرا در عرف مراد گوشت قرمز است.

همچنین است در جایی که مکیل و موزن عددی و یا کیلی است که تابع عرف محل می باشد.

همچنین اینکه زن از خانه ی پدر جهیزیه ای به همراه خودش وارد منزل شوهر می کند. حال زن از دنیا رفته است و شوهر مدعی است که جهیزیه مال خودش بوده است. در روایت است که امام صادق علیه السلام فرمود این مال زن و ورثه ی زن است. (۱)

کل این پنج مورد مربوط به کشف صغریات بود. ما در همه ی این موارد با اهل سنت شریکیم

اما السادس: الرجوع الی العرف فی استنباط الحکم الشرعی (۲)

یعنی همان طور که کتاب الله و سنت و اجماع و عقل از منابع استنباط اند عرف و سیره هم اضافه شود. اهل سنت آن را جزء منابع استنباط می دانند و بر این اساس بسیاری از احکام مستحدثه را از این طریق اثبات می کنند مانند بیمه، امتیاز فروشی و مانند آن.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۲۱۴، ابواب میراث الازواج، باب۸، حدیث۳۲۸۵۵، ح۱، ط آل البیت.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۳۹.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم و می گوییم که آیا ما با آنها در این امر موافقیم یا نه.

عرف و سیره ی عقلاء ۹۲/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عرف و سیره ی عقلاء

گفتیم اصولیون در مورد عرف و سیره ی عقلاء کمتر بحث کرده اند بدین سبب ما بحث مستقلی در این مورد ارائه می کنیم و قائلیم که آنها از حجج شرعیه به حساب می آیند. گفتیم سیره در شش مورد محل بحث است و کابرد دارد. در جلسه ی قبل پنج مورد را بحث کردیم که همه مربوط به بیان صغری بود. در این پنج مورد بین ما و اهل سنت اختلافی نیست. مهم، مورد ششم است که مربوط به کبری و کشف حکم است و آن اینکه عرف منبع استنباط باشد و در کنار ادله ی اربعه قرار گیرد به گونه ای که قائل به ادله ی خمسه شویم.

اهل سنت یک شرط برای سیره قائلند و آن اینکه از سیره نباید منعی شده باشد و در این صورت سیره می تواند از حکم شرعی کشف کند بنا بر این ربا نمی تواند جایز باشد زیرا هرچند در سیره وجود دارد ولی شارع از آن نهی کرده است.

ما اضافه می کنیم که دو شرط لازم دارد، یکی همان است که اهل سنت بیان می کنند و دوم اینکه سیره باید در زمان معصومین و در مرئی و مسمع ایشان باشد به گونه ای که سکوت معصومین کشف از رضایت آنها کند.

ص: ۴۱۹

بنا بر این همان گونه که اجماع دلیل مستقلی نیست و کشف از قول معصوم می کند (بر خلاف اهل سنت که اجماع را دلیل شرعی می دانند و می گویند: اگر چیزی دلیل ضعیفی داشته باشد و بعد همه بر آن اتفاق کنند حکم مجمع علیه حکم شرعی می شود.) ما همین مطلب را در سیره می گوییم و آن اینکه اگر سیره ای به زمان معصوم برسد و از آن منعی نشده باشد کشف از آن می کند که معصومین از آن راضی بودند.

اکنون به ذکر چند مثال می پردازیم که بر اساس سیره می باشد:

معاطات: معاطات در بیع، اجاره، رهن و مانند آن فقط با سیره ثابت می شود. معاطات در زمان معصوم بوده و هرگز ردعی از آن صورت نگرفته است. بنا بر این معاطات که عقد فعلی است در حکم عقد لفظی می باشد.

سابقا که در خانه ها حمام نبود همه به حمام عمومی می رفتند و مزدی هم بابت آن پرداخت می کردند. این اجاره مجهول بود زیرا معلوم نبود که فرد چقدر در حمام می ماند و چقدر آب مصرف می کرد کسی که زود بیرون می آمد و کسی که وسواس بود و معطل می کرد همه یک مبلغ می دادند ولی چون سیره بر آن جاری بود جایز بود.

نمونه ی دیگر این است که الآن مانند زمان معصومین رسم بود که زمین را وقف نمی کردند ولی درخت ها را وقف می

کردند. آیا این کار صحیح است یا نه؟ جواب این است که چون سیره بر انجام این کار واقع شده است انجام این کار صحیح می باشد.

ص: ۴۲۰

دیگر اینکه علماء در رساله های عملیه می نویسند که صبی که بالغ نشده است عمدش و قصدش در حکم خطا است ولی بچه های همه ی علماء و مراجع از پدر پول می گیرند و به مدرسه که می روند آن را خرج می کنند زیرا سیره بر این است که بچه در معاملات کوچک می تواند خودش آن را انجام دهد. بر این اساس پدر، فرزند را برای خرید ماست و معاملات کوچک به بیرون می فرستد و اشکالی هم ندارد.

بنا بر این درجه ی سیره مانند کتاب و سنت نیست بلکه فقط از حکم معصوم کشف می کند و دلیل مستقلی نیست.

اما مواردی از اختلافات ما با اهل سنت:

عقد التامین (بیمه): امروز زندگی دنیا با بیمه می چرخد.

عقد الامتیاز (مانند حق انشعاب برق و گاز و مانند آن): مثلا فرد برای انشعاب برق باید پول بدهد.

سرقفلی: اگر کسی در مغازه ای کار کرد هنگام بیرون رفتن حق سرقفلی دارد زیرا می گوید مغازه آباد نبود و من بعد از کارکردن آنجا را مشهور و آباد کردم و در نتیجه می تواند تقاضای پول کند.

شرکت های نوظهور: در جهان شش نوع شرکت وجود دارد که دو نمونه اش در منابع اسلامی وجود دارد ولی چهار نوع آن در منابع ما نیست. اهل سنت همه را از طریق سیره تجویز می کنند.

نقول: این موارد چون در زمان معصومین نبود نمی توان برای اثبات آنها به سیره احتجاج کرد. مشروعیت آنها را باید از راه دیگر ثابت کرد.

ص: ۴۲۱

فردی با نام خَلّاف کتابی در فقه دارد که مطلب عجیبی از سیره نقل می کند و آن اینکه وقتی رسول خدا (ص) وارد مدینه شد دید دو سیره بر خلاف کتاب و سنت در مدینه وجود دارد ولی چون مردم به آنها مبتلا بودند هر دو را تجویز کرد:

بیع المعدوم و بیع العرایا.

بیع معدوم صحیح نیست ولی رسول خدا (ص) دید که مردم بیع سلف و سلم دارند یعنی الآن پول را می گیرند تا بعد سر خرمن محصول را تحویل گیرند. در نتیجه پول الآن در مقابل شیء معدوم اخذ شده است.

بیع العرایا به این معنا است که خرما اگر سر درخت باشد رطب و بعد که خشک می شود تمر می شود. حکم این است که بیع رطب به تمر صحیح نیست زیرا رطب اگر خشک شود کم می شود و در معاوضه ی دو جنس باید وزنشان یکی باشد. مثلا در بیع گندم به گندم باید هر دو یک اندازه باشند. بر این اساس رسول خدا (ص) فرموده بودکه نمی شد رطب را به تمر فروخت زیرا همان رطب بعد خشک می شود و وزنش از تمر کمتر می شود. بعد رسول خدا (ص) دید که مردم در مدینه این کار را به مقدار زیاد انجام می دهند به این گونه که رطب بالای درخت است و تمر در پائین و مردم یک من رطب را به یک من تمر می فروشند. در نتیجه ایشان هر دو را اجازه دارد.

ص: ۴۲۲

نقول: خلّاف در مورد اول اشتباه کرده است زیرا رسول خدا (ص) از بیع المعدوم نهی نکرده است و عدم جواز بیع معدوم در هیچ حدیثی نیست. آنچه هست عبارت است از: لا تبع ما لیس عندک یعنی چیزی که بر آن مسلط نیستی را نباید بفروشی مثلا اگر اسب، فرار کرده و گم شده است نباید آن را فروخت. بنا بر این این حدیث، بیع شخصی را شامل می شود و اما بیع سلف و سلم بیع ما فی الذمه است یعنی فرد پول را می گیرد و در ذمه به صاحب پول بدهکار می شود و هرگز حرام نبوده است.

بله کلام ایشان در مورد بیع العرایا صحیح است و بیع رطب که بر درخت است را با بیع تمر که در زمین است را اجازه داده است با اینکه اینها مثلین هستند و اگر رطب خشک شود کمتر می شود.

تا به حال بحث در ظن خاص بود یعنی ظنی مانند خبر واحد و سیره و مانند آن که دلیل بالخصوص دارد. در مقابل آن، ظن مطلق قرار دارد و آن است که دلیل بالخصوصی ندارد و فقط از راه دلیل عقل قابل اثبات است. ظن مطلق یعنی هر ظنی حجّت باشد مگر ظنی مانند قیاس که از آن منع شده باشد. این ظن مانند شهرتی است که به حد یقین نرسد یا قول فاسق و مانند آن.

ظن مطلق چهار دلیل دارد که دلیل چهارم آن انسداد است. روح دلیل دوم و سوم هم به انسداد بر می گردد بنا بر این آنچه مهم است همان دلیل اول می باشد.

ص: ۴۲۳

دلیل اول می گوید: ظن به وجوب و حرمت ملازم با ظن به مفسده است یعنی اگر ظن پیدا کردم چیزی واجب است اگر مخالفت کنم باید مفسده داشته باشد هکذا در ظن به حرمت اگر آن اتیان کنم.

کبری عبارت است از اینکه دفع المفسده عقلاً واجب است در نتیجه باید به هر ظنی هر چه باشد عمل کرد (به آنچه ظن به وجوبش داریم عمل کنیم و آنچه ظن به حرمتش داریم را ترک کنیم.)

این استدلال از زمان شیخ طوسی وجود داشته است. علماء از آن سه جواب داده اند و هر سه جواب به کبری می خورد (تصورشان این بوده است که صغری صحیح می باشد.) این سه جواب در سائل ذکر شده است.

جواب اول: دفع مفسده از باب احتیاط است و مستحب می باشد. (و عقلا واجب نیست.)

جواب دوم: دفع مفسده ی دنیویه واجب است ولی دفع مفسده ی اخرویه واجب نیست. (این جواب عجیب است.)

جواب سوم: دفع مفسده واجب نیست زیرا شرع مقدس گفته است به قول فاسق عمل نکن و حال آنکه قول فاسق ظن آور است. هکذا ردع شارع از قیاس و حال آنکه قیاس ظن آور است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

حجیّت مطلق ظن ۹۲/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت مطلق ظن (۱) (۲) (۳)

ص: ۴۲۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۱.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۰۸.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۶۷.

گفتیم ظن بر دو قسم است. گاه ظن خاص است و آن ظنی است که دلیل خاص دارد مانند خبر واحد که آیه ی نبأ بر حجیّت آن دلالت می کند.

گاه ظن مطلق است به این معنا که مخصوص به ظن خاصی نیست بلکه تمامی ظنون را یک جا بحث کرده بر حجیّت آن دلیل اقامه می شود.

دیروز در دلیلی که اقامه شده است گفتیم: ظن به وجوب و حرمت ملازم با ضرر محتمل است به این معنا که اگر ظن پیدا

کردم چیزی واجب است اگر مخالفت کنم احتمال دارد (۱) به ضرر مبتلا شود. همچنین در ظن به حرمت اگر آن اتیان کنم.

کبری عبارت است از اینکه دفع المفسده عقلا واجب (۲) است در نتیجه باید به هر ظنی هر چه باشد عمل کرد.

علماء به کبری اشکال کرده اند و گفته اند:

جواب اول: دفع مفسده از باب احتیاط (۳) است و مستحب می باشد. (و عقلا واجب نیست.)

جواب دوم: دفع مفسده ی دنیویه واجب (۴) است ولی دفع مفسده ی اخرویه واجب نیست. (این جواب عجیب است.)

جواب سوم: دفع مفسده واجب نیست زیرا شرع مقدس گفته است به قول فاسق (۵) عمل نکن و حال آنکه قول فاسق ظن آور است. هکذا ردع شارع از قیاس و حال آنکه قیاس ظن آور است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۱.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۱.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۲.

به عقیده ی ما این جواب ها کافی نیست. متأخرین از زمان محقق بهبهانی به بعد مشکل را به نحو خوبی حل کرده اند. آنها به جای اینکه به کبری اشکال کنند، به صغری اشکال کرده اند و آن اینکه مستدل می گوید: ظن به وجوب (۱) ، ملازم با ضرر محتمل است.

جواب این است که این ضرر یا دنیوی است و یا اخروی.

اما الصوره الاولی که ضرر محتمل و یا مظنون دنیوی باشد.

اما الصوره الثانیه که ضرر محتمل یا مظنون اخروی باشد.

اما اگر مراد از ضرر عقوبت اخروی باشد می گوییم: در اینجا دو قاعده وجود دارد که باید این دو را از هم تفکیک کنیم.

یکی این است که عقاب بلا بیان قبیح است.

دوم این است که دفع ضرر محتمل یا مظنون واجب (۲) است.

قاعده ی اول در خصوص شبهات بدویه جاری می شود. مستدل گفته است ظن به وجوب ملازم با ظن به ضرر است. ما می گوییم: ظن به وجوب واصل ملازم با ظن به ضرر است نه هر چیزی حتی اگر واصل نباشد. یعنی باید حجّت شرعی برای آن اقامه شود و حال آنکه فرض در این است که ما هنوز دلیل بر حجیّت ظن نداریم در نتیجه ظن به وجوب یا حرمت واصل نیست.

بنا بر این در شبهات بدویه، قاعده ی اول جاری است ولی قاعده ی دوم جاری نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۲.

اما قاعـده ی دوم که وجوب دفع ضـرر محتمل یا مظنون است مربوط به شـبهات محصوره می باشـد. در شـبهات محصوره گاه ضرر که همان عقوبت است محتمل است و گاه مظنون. مثلا اگر ده کاسه باشـد و یکی خمر باشد، عقوبت محتمل است و اگر دو کاسه باشد که یکی خمر باشد احتمال خمر بودن در یک کاسه مظنون است.

دفع ضـرر چه محتمل باشد (در جایی که دایره وسـیع باشد) و چه مظنون (در جایی که دایره ضـیق باشد) باشد واجب است در نتیجه باید از همه ی کاسه ها اجتناب کرد.

این در حالی است که بحث ما در شـبهات بدویه است یعنی در مورد چیزی که حجیّت ظن ثابت نشده است بنا بر این قاعده ی اول باید جاری شود و حال آنکه ظن در آنجا واصل نیست در نتیجه آن هم جاری نمی شود.

اما اگر مراد از ضرر عقوبت دنیوی (۱) باشد می گوییم: یعنی شراب نباید خورد چون بدن آسیب می بیند و هکذا.

شیخ انصاری و دیگران دو جواب ارائه کرده اند:

جواب اول این است که احکام شـرع هرچنـد تابع مصالـح و مفاسد است ولی این مصالح و مفاسد نوعی (۲) است نه شخصی. یعنی شاید چیزی مفسده ی نوعی داشته باشد ولی نفع شخصی دارد مثلا ربا مفسده ی نوعی دارد ولی نفع شخصی دارد و گاه عکس است مانند زکات که یک نوع مفسده ی شخصی دارد یعنی مال فرد کم می شود ولی مصلحت نوعی دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۳.

آنی که برای ما مطرح است شخص است نه نوع.

یلاحظ علیه: [(۱)](#) قرآن این را رد می کند زیرا بعد از بحث ربا می فرماید: (وَ أَنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدیكُمْ إِلَی التَّهْلُكَهِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنین) [(۲)](#)

یعنی انفاق کنید و خیال نکنید رباخواری به نفع شماست بلکه موجب هلاکت شما می شود زیرا به فاصله ی طبقاتی دامن می زند و ثروتمندان غنی تر و فقیران فقیرتر می شود و بعد فقراء علیه اغنیاء قیام می کنند. این مفاسد نوعی سرانجام دامن شخص را هم می گیرد.

بنا بر این مفاسد نوعیه منجر به مفاسد شخصی می شود.

همچنین است مصالح نوعی که منجر به مصلحت شخصی می شود. زکات دادن هم موجب ایجاد توازن در اجتماع می شود که در نتیجه آرامش بر جامعه حاکم می شود.

جواب دوم: این است که این مصالح و مفاسد در متعلق نیست بلکه در خود حکم [(۳)](#) [(۴)](#) است یعنی مصلحت در انشاء است نه منشأ.

یلاحظ علیه: این در خصوص اوامر امتحانیه است و در اوامر و نواهی شرع که واقعیه است جاری نمی باشد.

بنا بر این در جواب باید گفت: مفاسد دنیوی بر دو قسم است: گاه واجب الاجتناب است و گاه نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۳.
۲- بقره/سوره۲، آیه۱۹۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۳.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۷۰.

مثلا اگر محتمَل مهم باشد باید از آن اجتناب کرد هرچند احتمال ضعیف باشد. مثلا هنگام بنزین زدن (۱) احتمال می دهم که اگر سیگار را روشن کنم، جایگاه به آتش کشیده شود.

یا مثلا صد کاسه هست که در یکی سمی مهلک وجود دارد در اینجا باید از همه ی کاسه ها اجتناب کرد.

اما اگر محتمَل مهم نباشد حتی اگر احتمالش قوی باشد واجب الاجتناب نیست. مثلا اگر نوشابه های گازدار را بخوریم می گویند که معده ضعیف می شود و بعد در هضم غذا ایجاد مشکل می کند و یا اینکه خوردن بستنی دندان ها را به تدریج از بین می برد. اینها را می توان مرتکب شد.

بعد شیخ انصاری می فرماید: شرع مقدس در مفاسد دنیوی که همان شبهات بدویه است در جایی که احتمال می دهیم چیزی واجب و یا حرام باشد اگر حکم به ترخیص است و فرموده است: رفع عن امتی ما لا ـ یعلمون، احتمال می دهیم که شارع که حکیم است آن را جبران (۲) (۳) کرده باشد.

تا به حال دلیل اول که بر حجیّت مطلق ظن اقامه شده بود را خواندیم. دلیل دوم و سوم مربوط به انسداد است. علماء هم دلیل انسداد را باطل می دانند و ما اگر بخواهیم آن را بحث کنیم چند ماه طول می کشد در نتیجه ضرورتی در بحث آن نمی دانیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۵.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۷۶.

المقصد السابع فی الاصول العملیه:

صاحب کفایه این بحث را در المقصد السادس بیان کرده است زیرا او بحث عقل را مستقلا مطرح نکرده است ولی ما آن را به شکل مستقل مطرح کردیم و در مبحث ششم قرار دادیم.

ان شاء الله این بحث را از جلسه ی بعد شروع می کنیم.

بحث اخلاقی:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا مِنْ رَجُلٍ تَکَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِذِلَّهٍ وَجَدَهَا فِی نَفْسِهِ (۱)

انسان باید اندازه ی خودش را بشناسد و بداند که در این جهان در برابر این عظمت چه مقدار ظرفیت و توانایی دارد. خودش را باید افراد بالاتر مقایسه کند و ببیند نسبت به آنها در چه جایگاهی است. کسانی هستند که می خواهند برتری بجویند (تکبر کنند) و یا اینکه دیگران را کوچک کنند (تجبر).

این افراد کسانی هستند که در درونشان احساس حقارت می کنند و می خواهند این را با این رفتار جبران کنند.

در مقابل کسانی هستند که کوچکترین اثری از کبر در آنها نیست؛ در اول مجلس بنشینند یا آخر برایشان فرقی ندارد، اگر کسی از آنها تعریف کند یا نکند برایشان متفاوت است.

امام قدس سره می فرمود: اگر کسی از خودش تعریف کند این علامت بی دینی نیست بلکه علامت بی عقلی است. انسان عاقل از خودش تعریف نمی کند.

کسانی که شخصیتشان پر است کمتر از خودشان دم می زنند بر خلاف کسانی که شخصیتشان کم است.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۳۱۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

اصول عملیه ۹۲/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه (۱) (۲)

المقصد السابع فی الاصول العملیه: البته کفایه این را در مقصد ششم بیان کرده است زیرا ما دلیل عقل را در یک مقصد جداگانه بحث کرده ایم ولی ایشان آن را به عنوان مقدمه ذکر کرده است.

قبل الورود فی المقصود نقدم امورا: (۳)

الامر الاول: اصولیون در بیان علم اصول می گویند: القواعد التی تنسبط منها الاحکام الشرعیه او ما ینتهی الیه المستنبط عند عدم الدلیل.

علم اصول در جایی که دلیل اجتهادی یعنی کتاب و سنت و عقل و اجماع باشد با کمک به همین ادله قواعدی را برای استنباط حکم شرعیه ارائه می کند ولی اگر دلیل شرعی در دست نبود در این حال نوبت به اصول عملیه می رسد.

بنا بر این علم اصول دو پایه دارد یکی استنباط احکام شرعیه است و این زمانی است که به دلیل اجتهادی دسترسی داشته باشیم و پایه ی دیگر بیان وظیفه ی مکلف است و آن زمانی است که به دلیل اجتهادی دسترسی نداریم. علم اصول در این مقام، در صدد بیان حکم شرعی نیست بلکه در مقام بیان وظیفه است.

ما تا به حال در بخش اول بحث می کردیم که در مقام دسترسی به حکم شرعی بودیم ولی از الآن به بعد وارد بخش دوم می شویم و آن جایی است که مستنبط به دلیل شرعی دسترسی ندارد و هنگام شک به این ادله پناه می برد.

ص: ۴۳۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۷.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۹.

ثم، آنی که ما از قواعد شرعیه به دست می آوریم حکم واقعی است. این حکم واقعی یا علم است و یا علمی. اگر دلیل متواتر و خبر محفوف به قرینه اقامه شود آنچه استنباط می شود علم است. ولی اگر اینها نباشد مثلاـ خبر واحدی اقامه شود آنچه استنباط می شود علمی است یعنی منتسب به علم است زیرا هرچند خودش علم آور نیست ولی عمل به آن پشتوانه ای قطعی دارد یعنی قطعا از طرف شارع تائید شده است و حجّت شرعی بر عمل به آن اقامه شده است.

اما اگر از طریق اصول علمیه حکمی را استنباط کنیم، آن حکم ظاهری می باشد نه واقعی.

اشکال نشود که پشتوانه ی اصول عملیه هم مانند امارات دلیل قطعی است در نتیجه مفاد آنها هم باید حکم واقعی باشد

زیرا می گوییم: اصول عملیه در مقام ازاله و از بین بردن شک است و وقتی اماره ارائه می شود می گوید که دیگری شکی وجود ندارد و تکلیف مکلف همین است که می گوید. ولی اصول عملیه در فرض حفظ شک است. یعنی می گوید چون شک داری و به دلیل شرعی دسترسی ندارد باید چنین کنی.

من هن یعلم: شیخ انصاری (۱) مفاد امارات را جزء احکام ظاهریه قرار داده است. این در حالی است که امارات در مقام بیان احکام واقعیه است با این فرق که علم نیست ولی علمی می باشد یعنی دلیلی قطعی بر حجیّت آن اقامه شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۴۹.

الامر الثانی: (۱) موضوع در اصول عملیه شک در حکم واقعی است. بنا بر این مواردی مانند شک در رکعات از این بحث خارج می شود.

علت اینکه این جزء اصول عملیه شمرده نشده است این است که متعلق شک در اصول عملیه شک در حکم واقعی است یعنی نمی دانم شرب تتن فی الواقع حلال است یا حرام. اما در شک در رکعات، حکم واقعی را می داند و می دانم باید نماز را چهار رکعت بخوانم. ولی نمی دانم خودم چند رکعت خوانده ام. بنا بر این شک در عمل است نه در حکم واقعی.

ثم در اصول عملیه گاه شک من در حکم کلی است مثلا نمی دانم شرب تتن حلال است یا حرام و گاه شک در حکم جزئی است مانند شبهات موضوعیه که نمی دانم مایع مزبور سرکه است یا شراب.

الامر الثالث: (۲) الاصول العملیه علی قسمین:

گاه اصول عملیه فقط به موضوعات تعلق می یابد و کاری به حکم ندارد. (۳) مانند اصاله الصحه فی فعل النفس. مثلا شک می کنم که نمازی که دیروز خواندم صحیح بود یا نه. این اصل می گوید: نمازت صحیح بوده است.

همچنین است اجرای اصاله الصحه فی فعل الغیر. مثلا کسی نماز میّت می خواند و من نمی دانم آن را صحیح می خواند یا فاسد که باید بگویم: صحیح است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۵۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۵۰.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۵۰.

همچنین است قرعه که موضوع را تشخیص می دهد نه حکم را. هکذا قاعده ی ید اگر آن را از اصول بدانیم.

گاه اصول عملیه هم به موضوعات تعلق می گیرد و هم به احکام. (۱) این اصول چهار تا است. برائت، تخییر، احتیاط و استصحاب.

اصول علمیه طبق جستجویی و استقرائی که انجام شده است چهار مورد است. (البته سخن در اصول عملیه ای که منحصر به موضوعات نیستند.)

ان قلت: (۲) چرا اصاله الطهاره را ذکر نکردید زیرا هم در موضوعات جاری می شود مثلا اگر ندانم شیئی که خریده ام نجس است یا پاک در آن جاری می شود و می گوید پاک است و هم در احکام جاری می شود مثلا غنمی با خنزیر آمیزش کرده است و بچه ای متولد شده است که نه شبیه غنم است و نه خنزیر که حکم آن هم طهارت است. یعنی حکم حیوانی که چنین خصوصیت را داشته باشد این است که محکوم به طهارت باشد.

محقق خراسانی در جواب می فرماید: (۳) هر چند اصاله الطهاره، هم موضوعات را شامل می شد و هم احکام را (۴) ولی دایره ی آن مضیّق است و فقط در کتاب طهارت جاری می شود. بر خلاف آن چهار اصل که در سراسر ابواب فقهیه جاری می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۵۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۵۱.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۵۱.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۳۳۷.

نقول: قاعده ی طهارت قاعده ی اصولیه نیست بلکه قاعده ای فقهیه می باشد.

فرق بین این دو این است که در محمول در مسائل اصولیه حکم شرعی نیست مثلا ـ اینکه عقاب بلا ـ بیان قبیح است حکمی شرعی نیست ولی محمول در قاعده ی فقهیه حکم شرعی است زیرا می گوییم: این شیء محکوم به طهارت است.

الامر الرابع: (۱) گفتیم تعداد اصول عملیه چهار تا است و این با جستجو در ابواب فقهیه به دست آمده است.

با این حال، مجاری این اصول به حکم عقل است. یعنی اینکه بدانیم برائت و سایر اصول در کجا جاری می شود به دلالت حکم عقل است. حکم عقل به این معنا است که منحصر در نفی و اثبات است.

شیخ انصاری در مقام بیان مجاری علم اصول سه عبارت دارد دو مورد در مبحث قطع ذکر شده است (یکی در متن و یکی در حاشیه) و یک مورد در مبحث برائت ذکر شده است.

آن دو موردی که در مبحث قطع بیان شده است دارای اشکال است ولی کلام ایشان در برائت بدون اشکال است.

مثلا شیخ انصاری در مبحث قطع می فرماید: شک در تکلیف (۲) مجرای برائت است (این در حالی است که شک در تکلیف گاه موجب اشتغال است و آن زمانی است که فرد فحص نکرده است. واضح است که به مجرد شک و قبلی دیدن روایات نمی توان برائت اجرا کرد.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۱.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۱، ص۲۶.

دیگر اینکه شیخ انصاری می فرماید: اگر کسی نوع تکلیف را بداند ولی جنس را نداند برائت جاری می شود.

جنس همان الزام است و نوع همان وجوب انجام و وجوب ترک است. شیخ می فرماید: اگر کسی فقط الزام را بداند و نوع یعنی وجوب را ندارد برائت جاری می شود.

این در حالی است که گاه باید در فرض فوق احتیاط کند مثلا کسی نمی داند آیا آن نماز برای من واجب است یا خوردن این شیء برای من حرام است. در اینجا جنس که الزام است را می دانم ولی نوع را نمی دانم در اینجا باید احتیاط کرد یعنی هم نماز را خواند و هم آن شیء را نخورد. این همان است که می گوییم در دوران امر بین المحذورین که از این قبیل باشد باید احتیاط کرد.)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این دو تعریف و اشکالات آن و تعریف سوم شیخ که بدون اشکال است را توضیح می دهیم.

مجاری اصول عملیه ۹۲/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مجاری اصول عملیه (۱) (۲) (۳)

گفتیم اصول اربعه از نظر تعداد بر اساس استقراء (۴) است یعنی گشتیم و بیش از اینها پیدا نکردیم.

با این حال مجاری و محل اجرای آنها چهار تا است ولی این چهار مورد به حکم عقل است در نتیجه نه کمتر است و نه بیشتر.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۱.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۷.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۶.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۱.

شیخ انصاری در اول مبحث قطع این مجاری را به دو گونه بیان کرده است که خالی از اشکال نیستند ولی در مبحث برائت این مجاری را به شکلی صحیح بیان می کند.

بیان اول ایشان چنین است:

اما ان یلاحظ فیه الحاله السابقه او لا و علی الثانی اما ان یمکن الاحتیاط او لا و علی الاول فاما ان یکون الشک فی التکلیف او فی المکلف به.

فالاول مجری الاستصحاب و الثانی مجری التخییر و الثالث مجری البرائه و الرابع مجری الاحتیاط. (1)

یعنی وقتی انسان شک می کند یا حالت سابقه دارد و یا ندارد. اگر دارد مجرای استصحاب است. اگر حالت سابقه ندارد یا احتیاط ممکن است یا نه. اگر احتیاط ممکن نیست در آنجا تخییر جاری می شود. اگر احتیاط ممکن است یا شک در اصل تکلیف است که مجرای برائت و اگر شک در مکلف به است مجرای احتیاط است.

نقطه ی ضعف این تعریف در این است که ایشان در استصحاب می گوید که مجرد حالت سابقه کافی است و حال آنکه در مبحث استصحاب می گوییم این مقدار کافی نیست بلکه باید حالت سابقه لحاظ شود. زیرا گاهی حالت سابقه هست ولی مورد لحاظ نیست مانند شک در مقتضی که حالت سابقه دارد ولی استصحاب در آن حجّت نیست.

اما نقطه ی قوت این تعریف این است که ایشان مجرای تخییر را مقابل دو چیز قرار داده است: شک در تکلیف و شک در مکلف به. یعنی دوران امر بین المحذورین که در آن قائل به تخییر می شویم نه از باب شک در تکلیف است و نه از باب شک در مکلف به.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۲۵.

تعریف دوم: در این تعریف دوران امر بین المحذورین در شک در مکلف به قرار داده می شود. البته اشکال اول کما کان در این تعریف باقی است:

اما ان یلاحظ فیه الحاله السابقه او لا ـ و الاول مجری الاستصحاب الثانی اما ان یکون الشک فی التکلیف او لا فالاول مجری البرائه و الثانی اما ان یمکن الاحتیاط او لا فالاول مجری الاحتیاط و الثانی مجری التخییر.

ایشان دوران بین المحذورین را در شک در مکلف به قرار داد به این بیان که در شک در مکلف به یا احتیاط ممکن است مانند اینکه نمی دانم ظهر واجب است یا جمعه که احتیاط می کنم و هر دو را می خوانم و یا نمی دانم این اناء نجس است یا آن اناء که از هر دو اجتناب می کنم. ولی گاه احتیاط ممکن نیست زیرا نمی دانم واجب است یا حرام که نمی توان بین آن دو جمع کرد.

حال که بر این دو تعریف مسلط شدیم اشکالات آن را بیان می کنیم:

الاشکال الاول: شیخ، حالت سابقه را کافی می داند و حال آنکه حالت سابقه کافی نیست زیرا گاه ممکن است حالت سابقه باشد ولی محلوظ نشود. این مانند شک در مقتضی است.

توضیح ذلک: شک گاهی در مقتضی است و گاه در رافع. مثلا چراغی روشن بود و الآن نمی دانم روشن است یا نه. علت شک من گاه در مقتضی است یعنی نمی دانم آیا روغن کافی در آن بوده است که تا به حال روشن باشد یا نه. ولی گاه شک در مانع است یعنی می دانم روغن کافی در آن بوده است ولی نمی دانم آیا بادی وزید که خاموش شود یا نه.

ص: ۴۳۸

یـا اینکه خانه ای نزدیک ساحل بنا شـده بود و الآن شک دارم باقی است یا نه. شک من گاه به سـبب مقتضـی است یعنی نمی دانم آیا به اندازه ای محکم بنا شده بود که بعد از صد سال باقی باشد. و گاه شک من در مانع است یعنی می دانم از استحکام کافی برخوردار بود ولی نمی دانم آیا طوفان آمد و آن را ویران کرد یا نه.

در استصـحاب از نظر شیخ، شک در مقتضی حجّت نیست ولی شک در رافع حجّت است و استصحاب در آن جاری می شود. بنـا بر این مطـابق نظر ایشـان مطلق حـالت سـابقه کافی نیست بنا بر این ایشان بایـد لحاظ حالت سابقه را مـد نظر قرار می داد تا شک در مقتضی را خارج کند.

الاشـکال الثـانی: ایشـان در این دو تعریف دچار تناقض شـده است. در تعریف اول، دوران امر بین المحـذورین را مسـتقل بیان کرده است که صحیح هم همان بود ولی در تعریف دوم آن را از اقسام شک در مکلف به قرار داده است.

الاشـکال الثالث: مجرد شک در تکلیف موجب نمی شود که برائت جاری شود و آن قبل از فحص است. مادامی که مجتهد از دلیل اجتهادی فحص نکرده است نمی تواند به شک خود اعتنا کند و برائت جاری کند.

الاشـکال الرابع: شیخ انصاری در تعریف فوق فرموده است که میزان در شک در مکلف به که مجرای اشتغال است جایی است که نوع تکلیف روشن باشد یعنی مشخص باشد که تکلیف واجب است یا مستحب و یا حرام و یا مکروه و یا مباح

و حال آنکه شیخ بعدها در مبحث برائت واشتغال می فرماید: گاهی از اوقات اگر جنس تکلیف هم اگر روشن شود هرچند نوع آن روشن نشود آنجا هم باید احتیاط کرد. مثلا نمی دانم آیا آن فعل واجب است و یا این فعل حرام است. در اینجا نوع که وجوب و یا حرمت است مجهول است ولی جنس که الزام است روشن می باشد.

بله گاهی احتیاط نمی توان کرد و آن در جایی است که در یک شیء واحد شک کنم که واجب است و یا حرام. در اینجا همین که نوع را نمی دانم کافی است ولی در جایی دیگر که دو چیز وجود دارد احتیاط واجب است.

اما تعریف سوم شیخ انصاری که در اول مبحث برائت است:

این تعریف کاملا بی نقص است.

شیخ در این تعریف می فرماید: اگر حالت سابقه ملحوظ است در اینجا استصحاب جاری می شود. (ایشان چون از لحاظ استفاده کرده است شک در مقتضی خارج می شود.)

اگر حالت سابقه ملحوظ نیست و احتیاط هم ممکن نیست در آنجا تخییر جاری می شود.

اگر احتیاط ممکن باشد در این حال اگر دلیل قاطع داریم که فرد عقاب نمی شود در اینجا برائت جاری می شود. (ایشان در اینجا از شک در تکلیف سخن نمی گوید. بنا بر این قبل از فحص اگر برائت جاری شود فرد عقاب می شود در نتیجه نباید برائت را جاری کرد.)

اما اگر دلیل قاطع داریم که اگر مخالفت کند عقاب می شود در اینجا احتیاط و اشتغال جاری می شود.

ص: ۴۴۰

همچنین ایشان در تعریف فوق فرمود که میزان در شک در مکلف به شک در نوع است که ما اشکال کردیم که گاه شک در جنس است. این اشکال در این تعریف وارد نیست زیرا ایشان در این تعریف می فرماید: اگر دلیل قاطع بر عقوبت نیست برائت جاری می شود و الا اشتغال. از این رو اگر ندانم این یک شیء واجب است یا حرام در اینجا چون نمی شود جمع کرد امکان عقوبت نیست در نتیجه احتیاط راه ندارد و برائت جاری می شود ولی اگر بدانم که یا آن عمل واجب است یا این عمل حرام. در اینجا چون می توان هم آن را انجام داد و هم این را ترک کرد چون علم به عقوبت است باید احتیاط کرد.

الامر السادس: ششم امری که قرار بود قبل از اصل بحث بیان کنیم این است که شیخ انصاری می فرماید: برائت و اشتغال در دو موضع بحث می کند: شک در تکلیف و شک در مکلف به. (۱)

بعد اضافه می که شک در تکلیف که موضع اول است حاوی دوازده مسأله می باشد. به این گونه که علت شک

گاه فقدان نص است (۲) گاه اجمال نص است گاه تعارض نصین است گاه خلط امور خارجیه است. یعنی نمی دانم سرکه کدام است و شراب کدام می باشد. صور مسأله هم بر سه گونه است یعنی: (۳)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۴.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۹.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۸.

یا شبهه ی فوق وجوبیه است. یا تحریمیه است یا از باب دوران امر بین المحذورین می باشد یعنی یا واجب است یا حرام. این سه اگر در چهار مورد اول ضرب شود دوازده مورد حاصل می شود.

مطالبی قبل از ورود به مبحث اصول عملیه ۹۲/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطالبی قبل از ورود به مبحث اصول عملیه

قرار بود که قبل از ورود به اصل بحث، اموری را به عنوان مقدمه بیان کنیم و به امر پنجم رسیده ایم:

الامر الخامس:

پنجمین امر این است که شیخ مبحث برائت را در سه مطلب که هر مطلب چهار مسأله (۱) دارد بیان می کند.

سه مطلب ایشان عبارت است از اینکه: (۲)

یا شبهه ی فوق وجوبیه است. یعنی نمی دانم فلان مورد واجب است یا نه. (یا واجب است و یا واجب نیست.) یا تحریمیه است. نمی دانم فلان مورد حرام است یا نه (یا حرام و یا حلال) یا از باب دوران امر بین المحذورین می باشد یعنی یا واجب است یا حرام. بعد اضافه می کند که هر مطلب چهار مسأله دارد که منبع شبهه است یعنی علت اینکه چرا این شبهه برای ما عارض شده است که عبارتند از:

گاه فقدان نص است (۳) (۴) (۵) گاه اجمال نص است گاه تعارض نصین است گاه خلط امور خارجیه است. یعنی نمی دانم سرکه کدام است و شراب کدام می باشد. این این چهار مورد را در سه مطلب اول ضرب کنیم دوازده مورد حاصل می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۴.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۸.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۹.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۸.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۵.

اضافه می کنیم در موضع ثانی که عبارت است از شک در مکلف به آن هم همین تقسیمات را دارد و به دوازده قسم تقسیمی می شود.

محقق خوئی می فرماید: (۱) شیخ در موضع اول، در هشت مسأله بحث کرده است و دوران امر بین المحذورین را بحث نکرده

است.

نقول: اشکال ایشان وارد نیست و این نکته با مراجعه به رسائل واضح می شود.

بله شیخ انصاری در موضع اول خوب بود که فقط به شبهه ی وجوبیه با چهار مسأله و به شبهه ی تحریمیه با چهار مسأله اکتفاء می کرد و دوران امر بین المحذورین را با چهار مسأله اش در برائت نمی آورد. زیرا گفتیم که شیخ در تعریف اول و دومی که در مجاری اصول ارائه کرده است دوران امر بین المحذورین را مقابل شک در تکلیف و شک در مکلف به قرار داده است. بنا بر این دوران امر بین المحذورین نه از قبیل شک در تکلیف است و نه از قبیل شک در مکلف به. به همین دلیل انسان در رسائل به این مشکل بر می خورد که شیخ چرا دوران امر بین المحذورین را در شک در تکلیف بحث کرده است.

الامر السادس: صاحب کفایه (۲) می فرماید: شیخ گفته است که شبهه ی تحریمیه و وجوبیه هر کدام چهار مسأله دارد که یکی از آن چهار مسأله، مسأله ی تعارض نصین است.

ص: ۴۴۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۵.

بعد صاحب کفایه می فرماید: مسأله ی تعارض نصین در هر دو مورد نباید جزء شبهات تکلیفیه بیاید. زیرا در تعارض النصین، یا مرجح وجود دارد یا نه. اگر مرجح وجود دارد به آن خبری عمل می کنیم که دارای ترجیح است و دیگر نوبت به برائت نمی رسد و اگر ترجیح نیست بر اساس احادیث تعادل و ترجیح، مخیر (۱) هستیم. بله اگر روایات به ما می گفت که در جایی که ترجیح نیست باید توقف کرد در آنجا می شد به برائت عمل کرد و حال آنکه چنین نیست. بنا بر این با وجود دلیل اجتهادی دیگر نوبت به اصل برائت نمی رسد. دلیل اجتهادی همان قول امام علیه السلام است که می فرماید: در این حال که ترجیحی وجود ندارد مخیر هستی.

یلاحظ علیه:

اشکال اول این است که فرمایش محقق خراسانی در یک جا صحیح است و آن جایی است که دو خبر ظنی (۲) وجود داشته باشد ولی اگر دو دلیل قطعی (۳) با هم تعارض پیدا کنند مثلا دو آیه ی قرآن به ظاهر با هم تعارض داشته باشند (زیرا مثلا ما معنای دقیق آنها را نمی دانیم) در این حال دیگر یکی بر دیگری ترجیح ندارد و چاره ای نداریم که به برائت عمل کنیم.

ص: ۴۴۴

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۵.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۵.

مثلا آیه ای از بقره می فرماید: (وَ الَّذینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکَمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِیَّهً لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَی الْحَوْل) (۱)

یعنی کسانی که می میرند و زنانشان زنده اند وصیت کنند که اینها یک سال در خانه بمانند و عده نگاه دارند. این آیه دلیل بر این است که عده ی زنی که همسرش از دنیا رفته است یک سال است.

الف و لام در (الْحَوْل)عهـد ذهنی و به معنای عده است. در ایام جاهلیت عده یک سال بود و وقتی در زمان رسول خدا (ص) عده چهار ماه و ده روز اعلام شد و زنان به حضرت اعتراض کردند که این مقدار زیاد است حضرت در جواب فرمود که مگر یادتان رفت که این عده در زمان جاهلیت یک سال (۲) بود.

این در حالی است که در آیه ی دیگر می خوانیم: (وَ الَّذینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَهَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرا) (۳)

در این آیه، عده چهار ماه و ده روز بیان شده است.

در اینجا که نمی توانیم به ذات الترجیح عمل کنیم در نتیجه سه راه برای ما باقی می ماند:

اول اینکه بگوییم: آیه ی اول اصلا ناظر به عده نیست بلکه صرفا می گوید: زنانی که شوهرشان فوت کرده است نباید آنها را از خانه بیرون کرد بلکه یک سال در خانه حق تمتع دارند.

۱- سوره بقره، آیه ۲۴۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۶.

۳- سوره بقره، آیه ۲۳۴.

دوم اینکه بگوییم: اگر آیه ی اول ناظر به عده ی وفات است، آیه ی دوم ناسخ آیه ی اول می باشد.

سوم اینکه باید در مازاد بر چهار ماه و ده روز برائت جاری کنیم زیرا می گوییم: قدر متیقین چهار ماه و ده روز است و در ما زاد برائت جاری می شود.

اشکال دوم این است که حتی در خبرین متعارضین هم برائت جاری می شود و آن جایی است که بین دو خبر عموم و خصوص من وجه باشد مثلاـ یک خبر می گوید: اکرم العالم و دومی می گوید: لا یجب اکرام الفاسق. اگر کسی هم عالم باشد و هم فاسق، در اینجا نمی توانیم به اخبار علاجیه مراجعه کنیم زیرا اخبار علاجیه در جایی است که یک خبر کاملا اخذ می شود و دومی به کلی کنار گذاشته می شود و حال آنکه دو خبر فوق هر دو حجّت است و مصادیق خاص خودش را دارد و فقط در یک مورد با هم تعارض کرده اند.

راه حل این است که ما در مورد عالم فاسق به برائت عمل کنیم.

الامر السابع: (۱)

اصولی ها می گویند که در شک در تکلیف (در شبهات تحریمیه مانند شرب تتن) باید برائت جاری کرد و اخباری ها قائل به احتیاط شده اند. در اینجا صاحب معالم این مسأله را مطرح می کند که اصل در اشیاء آیا اباحه است یا حرمت و حذر می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۷.

فرق بین این دو مسأله این است که مسأله ی دوم مربوط به ما قبل شرایع است. یعنی هنوز که انبیاء نیامده اند و احکام را بیان نکرده اند آیا بشر نسبت به هر چیزی که با آن مواجه می شود اصل اباحه را جاری کند و آن را مرتکب شود یا اینکه وظیفه ی او احتیاط است.

ولی مسأله ی اول (حکم در شبهات تحریمیه) مربوط به ما بعد شریعت است یعنی وقتی رسول خدا (ص) آمد و شریعت تکمیل شد در شبهات تحریمیه چه کنیم آیا باید برائت جاری کنیم یا احتیاط کنیم.

بنا بر این ممکن است کسی در مسأله ی دوم قائل به اباحه شود ولی در مسأله ی اول قائل به احتیاط شود و یا در آن مسأله قائل به حذر شود ولی در مسأله ی اول قائل به برائت شود.

حکم در قبل از شریعت این است که باید به عقل مراجعه کرد که آیا فقط باید به ضروریات اکتفاء کرد یا اینکه هر چیزی برای فرد مجاز است ولی در مسأله ی اول به کتاب و سنت و عقل و اجماع مراجعه می شود.

بقیت هنا کلیمه:شیخ انصاری شبهه ی تحریمیه را در حدود بیست، سی صفحه بحث کرده است ولی از شبهه ی وجوبیه سریع گذشته است. علت آن این است که در شبهه ی تحریمیه بین اصولیون و اخباری ها اختلاف بود اما شبهه ی وجوبیه چندان محل اختلاف نیست.

البته محقق خراسانی کار خوبی انجام داده است و موجب صرفه جویی در وقت شده است بر خلاف شیخ انصاری که دوازده مسأله را مطرح کرده است. محقق خراسانی همه را در عرض چند صفحه تمام کرده است و می فرماید: در جایی که دلیل قطعی بر حکم نباشد چه باید کرد. (چه شبهه تحریمیه باشد و یا وجوبیه و یا چیزی دیگر)

ص: ۴۴۷

استدلال به آیات قرآن بر برائت ۹۲/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیات قرآن بر برائت (۱) (۲)

ادله القائلین بالبرائه عند عدم الحجه علی الحکم الشرعی:

در اینجا از شک در تکلیف سخن نمی گوییم بلکه بر اساس مبنای محقق خراسانی و یا مبنای شیخ در تقسیم سوم اقدام می کنیم و آن اینکه جایی که دلیل بر حکم شرعی نباشد برائت باید جاری کرد.

اصولیون که در اینجا قائل به برائت هستند به ادله ی اربعه تمسک کرده اند:

استدلال به کتاب الله:

شیخ انصاری و صاحب کفایه فقط به یک آیه تمسک کرده اند و حال آنکه چهار آیه در قرآن وجود دارد.

آیه ی اول: (۳) (۴) (۵) شیخ و صاحب کفایه به این آیه تمسک کرده اند:

(مَنِ اهْتَدی فَإِنَّما یَهْتَدی لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّما یَضِلُّ عَلَیْها وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری وَ ما کُنَّا مُعَذِّبینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً) (۶)

استدلال به این آیه بر اساس چند مقدمه است:

المقدمه الاولی: هر جا (ما) نافیه (۷) بر (کان) وارد شود دو معنا دارد:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۹.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۹.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۲.

۶- اسراء/سوره۱۷، آیه۱۵.

۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۶۰.

گاهی از باب نفی امکان (۱) است یعنی ممکن نیست خداوند کسی را عذاب کند مگر اینکه قبلا رسولانی را به سوی آنها فرستاده باشد. نمونه ی دیگری از آن در آیه ی سوره ی آل عمران است که خداوند می فرماید: (وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ

إِلاّٰ بِإِذْنِ اللّٰه) (٢) یعنی امکان ندارد انسانی بمیرد مگر اینکه اول مشیت الهی بر مرگ او تعلق گرفته باشد. گاهی از باب نفی شأن (٣) است کما اینکه خداوند می فرماید: (وَ ما کانَ اللّٰهُ لِیُضِیعَ إِیمانَکُمْ) (۴) این آیه در این مورد است که مسلمانان ابتدا هفده ماه بر بیت المقدس نماز خواندند و بعد دستور به خواندن نماز بر کعبه صادر شد. بعضی خیال کردند که نمازهای آنها در آن ایام بی فایده بوده است زیرا به سمت غیر قبله خوانده اند. که خداوند می فرماید: شأن خدای عادل این است که عمل شما را ضایع کند. (ایمان در آیه ی فوق به معنای عمل است.) ظاهرا همان معنای اول در آیه اراده شده است.

المقدمه الثانیه: قرآن هرچند در اینکه روی بعثت رسول تکیه می کند و ارتباطی به زراره و علماء ندارد ولی می دانیم که ذکر رسول از باب فرد شاخص و به عنوان نمونه است. خداوند در واقع می فرماید: اگر خداوند بخواهد کسی را عذاب کند، از قبل وظیفه ی او را به او می گوید و از ابتدا حجّت را بر فرد تمام (۵) می کند.

ص: ۴۴۹

١- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج٣، ص ٣۶٠.

٢- آل عمران/سوره٣، آیه١۴۵.

٣- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج٣، ص ٣۶٠.

۴- بقره/سوره٢، آیه١۴٣.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج٣، ص ٣۶٠.

من هنا یعلم: شیخ انصاری در رسائل اشکال می کند که آیه روی رسول تکیه می کند و در نتیجه رسول، مدخلیت دارد.

نتیجه اینکه اگر خداوند اصلا پیامبری را نفرستد و یا اینکه پیامبری بفرستد ولی پیامبر پیام الهی را بیان نکند و یا بخشی از آن را بیان کند و یا بیان کند ولی به دست مکلف نرسد. (۱)

ما نحن فیه داخل در قسم اخیر است و آن اینکه رسول خدا (ص) یقینا حکم را فرموده است ولی به سبب موانعی، بیان آن مورد به دست ما نرسیده است.

ثم ان القوم اوردوا علی الاستدلال بالآیه اشکالات اربع:

الاشکال الاول: الآیه ناظره الی العذاب الدنیوی (۲) (۳)

شیخ و دیگران این اشکال را مطرح می کنند و آن اینکه آیه ناظر به عذاب دنیوی است زیرا آیه می فرماید: اگر امم سابقه را در دنیا عذاب کردیم این بدون ارسال رسل نبوده است. این عذاب استئصال بوده است زیرا بعد از آن بوده است که حجّت را برای آنها تمام کرده بودیم. بنا بر این من در شرب تتن نمی توانم به این آیه تمسک کنیم.

حتی مرحوم طباطبایی نیز در المیزان این اشکال را قبول کرده است. (۴) (۵)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۶۰.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۶۱.
۴- المیزان، علامه طباطبائی،ج۱۳، ص۵۸.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۶۲.

یلاحظ علیه:

اولا: مورد، مخصص (1) نیست. بنا بر این هرچند مورد آیه در مورد عذاب دنیوی است ولی ملاک در عذاب کردن این است که خداوند در هر حال بدون حجّت عذاب نمی کند. در این ملاک فرقی بین عذاب دنیوی و اخروی نیست.

ثانیا: به دلیل اولولیت تمسک کرده می گوییم: وقتی عذاب اخروی که خفیف است احتیاج به بیان داشته باشد عذاب اخروی به طریق اولی (2) نباید بدون بیان انجام شود.

اشکال الثانی: الآیه ناظره (3) الی الاحکام الواقعیه لا الحکم المشتبه

این آیه ناظر به احکام واقعیه است یعنی نماز واجب است و روزه و مانند آن واجب است. بنا بر این اگر خداوند بخواهد کسی را به سبب نماز نخواندن عذاب کند از قبل باید بگوید که نماز واجب است و روزه واجب است.

ولی بحث ما در احکام واقعیه نیست بلکه در احکام مشتبه است مثلا- نمی دانم شرب تتن حرام است یا نه. این امر به سبب اجمال نص، فقدان نص، تعارضین نصین و یا به سبب خلط امور خارجیه اتفاق می افتد و آیه آن را شامل نمی شود.

یلاحظ علیه: آیه ناظر به هیچ یک از دو مورد فوق نیست بلکه ناظر به جامعی بین این دو (4) می باشد و آن اینکه خداوند بدون حجّت کسی را عذاب نمی کند. در این جامع فرقی ندارد مورد، موضوع حکم واقعی باشد یا موضوع مشتبه الحکم.

1- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۲.
2- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۲.
3- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۳.
4- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۳.

قرینه این است که از بعضی از آیات استفاده می شود که مضمون آیه از فطریات است و آن اینکه اگر ما رسولانی را به سوی آنها نمی فرستادیم و بعد آنها را عذاب می کردیم به ما اعتراض می کردند و می گفتند: (وَ لَوْ أَنَّا أَهْلَكْناهُمْ بِعَذابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقالُوا رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آیاتِکَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَخْزى) (۱)

الاشکال الثالث: الآیه تنفی الفعلیه لا الاستحقاق (۲)

این اشکال را شیخ انصاری در رسائل بیان می کند و از آن جواب می دهد و آن اینکه آنی که ما در صدد آن هستیم از آیه استفاده نمی شود و آنی که از آیه استفاده می شود چیزی نیست که ما در صدد آن هستیم.

ما به عنوان یک اصولی در صدد این هستیم که بگوییم: اگر کسی شرب تتن کرد، مستحق عذاب نیست. این در حالی است که آیه نفی استحقاق نمی کند بلکه نفی فعلیت (۳) می کند و می گوید: ما قبل از بیان، کسی را عقاب نمی کنیم.

شیخ انصاری از این اشکال جواب داده می فرماید: اخباری که این اشکال را مطرح کرده است قائل به ملازمه است یعنی می گوید: اگر فعلیت نباشد استحقاق هم نیست. بنا بر این هرچند آیه بر نفی استحقاق دلالت ندارد ولی از اخباری که قائل به ملازمه ی فوق است می توان جواب داد و گفت: آیه نفی فعلیت را رد می کند و شما چون قبول داری که نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است پس مطلوب ما ثابت می شود.

۱- طه/سوره ۲۰، آیه۱۳۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۳.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳.

محقق خراسانی بر شیخ دو اشکال وارد می کند:

اشکال اول اینکه کلام شیخ یک نوع جدل (۱) است و آن این است که حرف طرف را اخذ کنیم و بر علیه او به کار ببریم این در حالی است که ما نمی خواهیم اخباری را محکوم کنیم بلکه می خواهیم به آیه در مورد برائت استدلال کنیم و ثابت کنیم که می شود در مورد برائت به آیه ی فوق استدلال کرد. این در حالی است که ما که در مقام نفی استحقاق هستیم نمی توانیم به آیه تمسک کنیم زیرا آیه ی فوق در مقام نفی فعلیت است.

اشکال دوم اشکالی است که صاحب کفایه در عباراتی بسیار پیچیده آن را مطرح کرده است و آن اینکه هیچ گاه ملازمه ای (۲) (۳) بین نفی فعلیت و نفی استحقاق وجود ندارد. حتی اخباری هم نمی تواند آن را قبول داشته باشد. حتی در قطعی الحرام مانند شرب شراب هم چنین چیزی نیست. کسی که شراب می خورد عقاب استحقاقی دارد نه فعلی. در قطعی الحرام استحقاق هست یعنی هر که شراب می نوشد استحقاق عقاب را دارد ولی این عقاب برای او فعلیت ندارد زیرا خداوند در بسیاری از موارد انسان را مورد عفو قرار می دهد.

نتیجه اینکه ادعای شیخ که می فرماید: اگر فعلیت نباشد استحقاق هم نیست صحیح نمی باشد زیرا در قطعی الحرام فعلیت نیست ولی استحقاق هست.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۴.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این دو اشکال را بررسی می کنیم.

استدلال به آیات قرآن بر برائت ۹۲/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیات قرآن بر برائت

سخن در مورد ادله ی قائلین به برائت در شبهه ی حکمیه است (شبهه ی حکمیه ی تحریمیه و وجوبیه است و به طور کلی هر جا که حجّت شرعی بر حکمی نباشد.)

گفتیم که با ادله ی اربعه بر برائت استدلال کرده اند. ابتدا به استدلال به کتاب الله پرداختیم و آیه ی اولی که استدلال کردند عبارت بود از:

(مَنِ اهْتَدی فَإِنَّما یَهْتَدی لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّما یَضِلُّ عَلَیْها وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری وَ ما کُنَّا مُعَذِّبینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً) (۱)

گفتیم مراد از رسول، حجّت است زیرا فهم عرفی این است که رسول و رسالتش مدخلیت ندارد، آنی که مهم است بیان اوست که ما را به حکم الهی هدایت می کند نتیجه اینکه خداوند هرگز بدون بیان حکم، کسی را عقاب نمی کند، این بیان گاه از طریق رسول است و گاه امام و گاه شاگردان امام.

به این استدلال چهار اشکال وارد شده بود دو اشکال را خواندیم ولی اشکال سوم ناقص ماند که عبارت بود از اینکه آیه می گوید خداوند بدون بیان عقاب نمی کند یعنی فعلیت عقاب در این آیه نفی شده است ولی آیه ی، استحقاق را نفی نمی کند زیرا ممکن است فرد، بدون بیان مستحق عقاب باشد ولی خداوند فعلا او را عقاب کند. ما به عنوان یک اصولی، در مقابل اخباریها در مقام نفی استحقاق هستیم یعنی کسی که جاهل است و بیان به او نرسیده است قبیح است عقاب شود ولی آیه ی فوق این را نمی رساند.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۱۵.

شیخ این اشکال را در رسائل بیان کرده است و جواب داده است و آن اینکه اخباری که این اشکال را مطرح کرده است قبول دارد که هر جا نفی فعلیت باشد نفی استحقاق هم هست بنا بر این اگر آیه ی فوق نفی فعلیت را برساند او باید به نفی استحقاق هم ملتزم باشد.

محقق خراسانی بر شیخ دو اشکال وارد می کند:

اشکال اول اینکه کلام شیخ یک نوع جدل است و آن این است که حرف طرف را اخذ کنیم و بر علیه او به کار ببریم.

اخباری حتی اگر محکوم شود ولی به کار ما نمی آید زیرا ما در صدد نفی استحقاق هستیم و حال آنکه آیه ی فوق در مقام نفی فعلیت است.

اشکال دوم اصل ملازمه باطل است و آن اینکه لازم نیست هر جا فعلیت نباشد استحقاق هم نباشد. زیرا اگر انسانی شراب بخورد، معلوم نیست فعلا معاقب باشد زیرا خداوند در بسیاری از موارد انسان را مورد عفو قرار می دهد: (وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَهٍ لِلنَّاسِ عَلی ظُلْمِهِم) (۱) با این حال، فرد مستحق عقاب است.

نقول:

اولا: اصولی در صدد این است که مثلا بگوید: شرب التتن که حرمتش در شرع مشخص نیست را می توان مرتکب شد و ارتکاب این عمل حرام نیست. کاری به نفی فعلیت و یا نفی استحقاق ندارد. آیه ی فوق می فرماید: تا بیان نباشد ما کسی را عذاب نمی کنیم. بحث ما اصولی است نه کلامی لذا به آیه می توانیم استدلال کنیم. بحث در اینکه نفی فعلیت است یا استحقاق، بحثی است کلامی و خارج از آنچه ما به دنبال آن هستیم.

ص: ۴۵۵

۱- رعد/سوره۱۳، آیه۶.

ثانیا: ظاهر این است که آیه در مقام نفی استحقاق است زیرا هر وقت ماء نافیه بر کان داخل می شود یکی از معانی آن نفی امکان است یعنی ممکن نیست خداوند چنین کند. نفی امکان با نفی استحقاق هماهنگ است. (هر چند واضح است که مراد از امکان فوق وقوعی است نه چنین چیزی از خداوند عادل و حکیم صادر نمی شود و مراد نفی امکان عقلی نیست.)

الاشکال الرابع: النقض بالاحکام العقلیه

یک سری احکام عقلیه داریم که خداوند به سبب آنها ما را مؤاخذه می کند به گونه ای که حتی اگر رسول هم فرستاده نشود ما باز مواخذ خواهیم بود. این مانند قتل نفس است و به همین دلیل وقتی قابیل، هابیل را گذشت دچار ندامت شد و به دنبال دفن برادرش افتاد تا این کار زشت را پنهان کند. بنا بر این آیه ی فوق کلیّت ندارد.

یلاحظ علیه: امام کاظم علیه السلام در اصول کافی در حدیثی بیان می کند که رسول گاه ظاهری است و گاه باطنی و عقل همان رسول باطنی است.

مضافا بر اینکه ما قبلاـ گفتیم که رسول از باب ذکر نمونه برای موردی است که حجّت شرعی وارد شود. بنا بر این حتی اگر امام علیه السلام حکمی را بیان کرده باشد و یا دلیل شرعی دیگری اقامه شود فرقی ندارد.

آیه ی دوم: التکلیف فرع الاتیان

(لِیُنْفِقْ ذُو سَعَهٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ (کسی که روزی اش بر او تنگ شده است قدر وقتی با علی متعدی می شود به معنای ضیق است.) فَلْیُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها سَیَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً) (۱)

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۷.

خداوند می فرماید: کسی که همسرش را طلاق می دهد و فرزندی هم دارد، اگر درآمدش زیاد است به فرزند و همسر مطلقه اش از مالش چیزی بدهد ولی اگر تنگ دست است به مقدار توانش بدهد.

(ما) در (مِمَّا آتاهُ اللَّهُ) به معنای مال و ثروت است و(آتاهُ اللَّهُ)که همان أتی است که به باب افعال رفته است به معنای اعطاء می باشد.

بعد خداوند یک کبرای کلی را ذکر می کند که شاهد مثال ما در تمسک به این آیه است و آن اینکه خداوند می فرماید: (لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها) که بحث است که مراد از ماء موصوله در آن چیست.

احتمال اول: مراد از آن همانی است که از ماء موصوله ی قبلی اراده شده است یعنی مراد از آن مال و ثروت است. بنا بر این معنای آیه چنین می شود: خداوند کسی را تکلیف نمی کند مگر به همان مقدار ثروتی که به او داده است.

احتمال دوم: مراد از ماء، عمل است. یعنی خداوند کسی را تکلیف نمی کند مگر به عملی که فرد قادر به انجام آن باشد. طبق این احتمال، آتی به معنای دادن قدرت است.

احتمال سوم: مراد از ماء، احکام شرعیه و تکالیف شرعیه است. یعنی خداوند کسی را تکلیف نمی کند مگر به احکام و تکالیفی که آن را برایش بیان کرده باشد. بنا بر این احتمال، آتی به معنای یاد دادن و بیان کردن است.

ص: ۴۵۷

احتمال سوم یقینا مراد نیست زیرا ما بعد و ما قبل این بخش از آیه، همه در مورد مال و ثروت است. زیرا خداوند در آیه ی ما قبل می فرماید: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَ إِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَ إِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى) (۱)

همچنین بر اساس احتمال دوم هم آیه ارتباطی به ما نحن فیه ندارد زیرا صدر آیه در مقام بیان صغری است آنجا که می فرماید: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ)

بعد آیه کبری را بیان کرده می فرماید: (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها) مگر عملی که خداوند بنده اش را بر انجام آن قادر کرده است.

طبق این احتمال هم آیه در مقام شبهه ی حکمیه و جعل احکام نیست. بلکه مربوط به تکلیف ما لا ـ یطاق است و باز هم ارتباطی به بحث ندارد.

همچنین است طبق احتمال اول.

خلاصه اینکه مطابق احتمال اول و دوم، آیه ارتباطی به ما نحن فیه ندارد ولی مطابق احتمال سوم می توان به آیه استدلال کرد ولی مشکل اینجا است که این احتمال هرگز صحیح نیست و این احتمال در آیه راه ندارد.

بنا بر این نمی توان به این آیه بر ما نحن فیه استدلال کرد.

ان قلت: شیخ در رسائل می فرماید: امام علیه السلام به این آیه استدلال کرده است که معرفت در صورتی بر ما واجب است که خداوند آن را بیان کرده باشد. بنا بر این روایت، احتمال سوم را در آیه تقویت می کند و آن اینکه سائل از امام علیه السلام می پرسد آیا ما نسبت به صفات و اسماء او و سایر موارد علم داریم که امام علیه السلام می فرماید: نه مگر اینکه خداوند خودش آنها را بیان کند و تا بیان نکرده باشد ما تکلیفی نداریم. بعد حضرت به آیه ی فوق استدلال کرده می فرماید: (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها) یعنی: الا حکما بیّنها.

ص: ۴۵۸

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۶.

قلت: معارف بر دو گونه است: گاه معارفی است که بشر نسبت به آن راه ندارد، اگر خداوند بدون بیان، ما را به آنها تکلیف کنـد این از بـاب تکلیف به ما لا یطاق و تکلیف به محال است (احتمال دوم). اما شـبهه ی حکمیه داخل در این آیه نیست زیرا ترکش برای ما مقدور است زیرا انسان می تواند به صرف احتمال حرمت آن را ترک کند بنا بر این ترک شرب تتن تکلیف به مـا لا یطاق نیست. از این رو، بر اساس حـدیث فوق حتی اگر احتمال سوم هم ثابت شود ولی باز هم نمی توان به آیه استـدلال کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعـد به سـراغ آیه ی سوم می رویم: (وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْـدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلیمٌ) (۱)

استدلال به آیات قرآن بر برائت ۹۲/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیات قرآن بر برائت (۲) (۳)

سخن در استدلال به آیات قرآن بر برائت است و اکنون به سراغ آیه ی سوم می رویم:

الآیه الثالثه: الاضلال فرع الهدایه (۴)

خداوند می فرماید: (وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلیمٌ) (۵)

ص: ۴۵۹

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۱۵.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۵۹.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۸.

۵- توبه/سوره۹، آیه۱۱۵.

در این آیه دو مسأله مطرح است، کلامی و اصولی.

مسأله ی اصولی این است که خداوند می فرماید: اگر ما بخواهیم قومی را گمراه کنیم زمانی این کار را می کنیم که ابتدا آنها را هدایت کرده باشیم.

نتیجه اینکه، اگر اضـلال، بعد از هدایت است بنا بر این عقوبت هم که از آثار اضـلال است باید بعد از هدایت (۱) باشد. بنا بر این خداوند مادامی که هدایت نکند یعنی بیانی ارائه نکند، کسی را عقوبت نخواهد کرد.

اما مسأله ی کلامی را با اینکه ارتباطی به بحث نـدارد مطرح می کنیم و آن اینکه چگونه خداوند به خودش نسـبت (۲) اضلال می دهد زیرا گمراه کردن کار قبیحی است و حتی بعد از بیان هم اضلال باید کار قبیحی باشد؟

جواب آن با توجه به سایر آیات قرآن واضـح می شود و آن اینکه خداوند دو نوع هدایت (۳) دارد. هدایت اول، هدایت عامه است که شامـل تمـام موجودات حتی قوم ثمود می شود: (وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَیْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمی عَلَی الْهُدی فَأَخَذَتْهُمْ صاعِقَهُ الْعَذابِ الْهُونِ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ) (۴)

یا اینکه جناب موسی به فرعون می فرماید: (قالَ رَبُّنَا الَّذی أَعْطی کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی) (۵)

این هـدایت هم هـدایت تکوینی است یعنی خداوند کاری که مثلا زنبور عسل باید بکند را به او یاد داد و هم هدایت تشـریعی که ارسال رسل می باشد که رسولان برای همگان حتی افراد بی ایمان هم هدایت بودند.

ص: ۴۶۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۸.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۸.

۴- فصلت/سوره۴۱، آیه۱۷.

۵- طه/سوره۲۰، آیه۵۰.

نوع دیگر هدایت، هدایت خاصه است و آن مخصوص کسانی است که از هدایت اول بهره برده اند.

بنا بر این اگر کسی حرف انبیاء را نشنود و به هدایت عامه توجه نکند، او از هدایت دوم محروم می ماند. اما اگر کسی خود را در مسیر هدایت اول قرار دهد، خداوند توفیق بیشتری می دهد و او را مشمول هدایت دوم می نماید همان گونه که می فرماید: (وَ الَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنین) (۱)

جهاد به معنای تلاش است یعنی کسانی که در راه خداوند تلاش کرده اند و حرف علماء را گوش کرده اند.

و یا اینکه در آیه ای دیگر می خوانیم: (وَ الَّذینَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدیً وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ) (۲)

(اهتدوا) اشاره به هدایت اولی و زیاد کردن هدایت اشاره به هدایت خاص است.

اذا علمت هذا فاعلم: خداوند یک اضلال بیشتر ندارد و آن اضلال در مقابل هدایت دوم است. (۳) هرگز خداوند اضلالی که مقابل هدایت اول است ندارد. اما نسبت به هدایت دوم معنی دارد و آن اینکه کسانی که به هدایت اول نشدند، خداوند آنها را از هدایت دوم محروم می کند و این معنای ضلالت در مورد خداوند است

شاهد دیگر (۴) آن جمع بین دو آیه از قرآن است یکی اینکه خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لا یَهْدی مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ کَذَّابٌ) (۵)

۱- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۶۹.

۲- محمد/سوره۴۷، آیه۱۷.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۶۹.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۷۰.

۵- غافر/سوره ۴۰، آیه۲۸.

سپس در آیه ی دیگری از همین سوره می فرماید: (كَذلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتابٌ) (۱)

بنا بر این خداوند در مورد مسرف، دو عبارت که یکی عدم هدایت و دیگر ضلالت است به کار برده است این نشان می دهد که ضلالت به معنای عدم هدایت است.

الآیه الرابعه: الاحیاء و الاماته بعد البینه (۲)

خداونـد در مورد جنگ بدر می فرماید: (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَهِ الدُّنْيا (یاد آور زمانی که شـما در بخشـی از بیابان (۳) که کم ارتفاع بود قرار داشتیـد) وَ هُمْ بِالْعُدْوَهِ الْقُصْوى (و دشـمنان شـما در بخش مرتفع بیابان بودند) وَ الرَّكْبُ أَسْـفَلَ مِنْكُمْ (قافله ای (۴) که در تعقیبش بودیـد در منطقه ی پست تر از شـما قرار داشت.) وَ لَوْ تَواعَـدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعادِ (اگر قبلا از جریان خبر داشتید در میان شـما اختلاف می افتاد زیرا مسـلمانان به دستور پیامبر برای تصاحب کاروان ابو سفیان در حرکت بودند ولی ابو سفیان به کفار مکه خبر داد و نهصد نفر برای جنگ با مسـلمانان آمدند و کاروان هم به سـلامت به مسـیر خود ادامه داد. خداوند می فرماید: اگر می دانستید که به جای اموال کاروان، با دشمنان بسیاری مواجه می شدید در اراده ی شما تزلزل حاصل ی شد.) وَ لكِنْ لِيَقْضِـيَ اللَّهُ أَمْراً كـانَ مَفْعُولاً ـ (ولی خداونـد کـاری کرد که شـما بالاـخره به این منطقه بیاییـد و در کـار انجام شـده واقع شویـد.) لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَهٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَهٍ (مراد از هلاکت و حیات اخروی است یعنی خدا چنین کرد که اگر کسـی جهنمی می شود و یا بهشتی هر دو از روی بینه باشد زیرا مسـلمانان که تعدادشان کم بود دیدند که چگونه بر دشـمنانی که بسیار زیاد و مسلح بودند پیروز شدند) وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ) (۵)

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه۳۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۷۰.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۷۱.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۷۱.

۵- انفال/سوره۸، آیه۴۲.

جریان از این قرار بود که رسول خدا (ص) باخبر شد که قافله ی قریش از مکه به سمت شام در حرکت است. کسانی را فرستاد که جلوی آن قافله را بگیرند. ابوسفیان با خبر شد و نامه ای نوشت و توسط قاصدی به مکه فرستاد و گفت که قافله و مال التجاره ی شما از جانب مسلمانان به مخاطره افتاده است در نتیجه خود را به ما برسانید. نهصد نفر که کاملا مسلح بودند به سمت مدینه حرکت کردند.

رسول خدا (ص) با خبر شد که آن جمعیت کثیر به سمت مدینه حرکت کرده اند. در این اثناء کاروان ابوسفیان از نقطه ای دیگر به مسیر خود ادامه داد.

پیامبر اکرم (ص) با اصحاب مشورت کرد و تصمیم بر این شد که به پیشواز آن جمعیت بروند و در شهر مدینه نمانند. در نتیجه در نقطه ای به نام بدر همدیگر را ملاقات کردند. خداوند به مسلمانان می فرماید: شما در ناحیه ی پست و کم ارتفاع بودید و دشمن از شما بالاتر بود و کاروان تجاری هم از شما پست تر بود. (این به سبب این است که منطقه ی بدر در بلندی است و هرچه به سمت مدینه برویم زمین پست تر می باشد، کاروان هم در لب دریا حرکت می کرد که ارتفاع آن منطقه از همه کمتر بود.)

شاهد در بخش آخر آیه است و آن اینکه مراد از هلاکت و حیات اخروی باشد.

ما احتمال می دهیم (۱) که مراد از آن هلاکت و حیات دنیوی دشمن باشد. یعنی آنها که کشته شدند از روی دلیل و با بینه کشته شدند و آنها که زنده ماندند و به سمت مکه فرار کردند، حجّت بر آنها هم تمام شد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۲.

بنا بر این، آیه نشان می دهد که هلاکت و حیات در گرو بینه و بیان کردن است و مادامی که خداوند بیان نکند، هلاکت و حیاتی در کار نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ استدلال به سنت [1] [2] [3] می رویم که همان استدلال به حدیث رفع است.

استدلال به سنت در اجرای برائت در شبهات حکمیه ۹۲/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به سنت در اجرای برائت در شبهات حکمیه [4] [5] [6]

در شبهات تحریمیه و وجوبیه و به تعبیر محقق خراسانی در جایی که حجّت بر حرمت یا وجوب نباشد به برائت تمسک شده است. قائلین به برائت ابتدا به کتاب الله تمسک کرده اند و چهار روایت بر مدعای خود آورده اند که بررسی کردیم. گفتیم که بجز یک آیه، دلالت سایر آیات خوب بود.

الآن به سراغ استدلال به سنت می رویم.

روایات متعددی در این مورد وارد شده است و حدیث رفع مهمترین روایت می باشد.

صاحب وسائل در کتاب الایمان یک سری از این روایات را آورده است ولی ما به دنبال روایاتی هستیم که به تسعه اشیاء اشاره کرده باشد. در این مورد سه حدیث وجود دارد که یکی صحیحه است یعنی رجال سند امامی و عادل اند. یکی مرفوعه است و آن حدیثی است که در آن اسم راوی ذکر نشده باشد بلکه از یک راوی ذکر شده باشد که گفته است رفعه الی الامام علیه السلام.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۳.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۷.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۳.

۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

۶- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۷.

البته اصطلاح مرفوعه در میان ما غیر از مرفوعه در اصطلاح اهل سنت است. آنها مرفوعه را به روایتی اطلاق می کنند که سند روایت به رسول خدا (ص) رسیده باشد و هیچ نقصی در سند نباشد.

روایت سومی هم هست که مرسله می باشد یعنی سند کامل نیست و یک یا چند نفر از سند روایت حذف شده اند.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی التَّوْحِیدِ وَ الْخِصَالِ (صدوق متولد ۳۰۶ و متوفای ۳۸۱) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی (استاد صدوق و فرزند محمد بن یحیی عطار قمی است. او با کلینی معاصر است و فرزند شیخ کلینی می باشد. او توثیق نشده است ولی چون شیخ کلینی است احتیاج به توثیق ندارد. این یک قاعده است و آن اینکه مشایخ و شیخ مشایخ احتیاج به توثیق ندارند.) عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (القمی متوفای ۳۰۱ او خدمت امام حسن عسکری علیه السلام رسیده است.) عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ (ثقه است ولی تاریخ او در دست نیست) عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی (غریق جحفه متوفای ۱۹۰ که از اصحاب اجماع است) عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (سجستانی که در سیستان بوده است) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَهُ أَشْیَاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانُ وَ مَا أُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّیَرَهُ وَ التَّفَکُّرُ فِی الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْوَهِ مَا لَمْ یَنْطِقُوا بِشَفَه. (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۳۶۹، باب۵۶، ابواب جهاد النفس، حدیث۲۰۷۶۹، ح۱، ط آل البیت.

شیخ انصاری در رسائل توضیح داده است که چگونه حسد که از گناهان است مرتفع (۱) شده است.

طیره هم به معنای فال بد زدن است یعنی کسی صبح مثلا کلاغی را می بیند و به فال بد می زند.

همچنین وسوسه به معنای مسائلی است که گه گاه در ذهن می آید مانند اینکه خدا از کی بوده است و مانند آن.

عبارت مَا لَمْ یَنْطِقُوا بِشَفَه مربوط به سه فقره ی اخیر است.

البته خوب است برای این گونه وسوسه ها این دو آیه را خواند: (وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّیاطِینِ وَ أَعُوذُ بِکَ رَبِّ أَنْ یَحْضُرُونِ) (۲)

روایت دوم که مرفوعه است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِیِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانُ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ مَا اسْتُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ الطِّیَرَهُ وَ الْوَسْوَسَهُ فِی التَّفَکُّرِ فِی الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ یَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ یَدٍ (۳) (۴) (۵)

(وُضِعَ) به معنای رفع است. چون این روایت مرفوعه است به تنهایی قابل استناد نیست. همچنین قید (مَا لَمْ یَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ یَدٍ) ظاهرا فقط به حسد می خورد نه به سه مورد اخیر.

ص: ۴۶۶

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۶.

۲- مومنون/سوره۲۳، آیه۹۷.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۳۷۰، باب۵۶، ابواب جهاد النفس، حدیث۲۰۷۷۱، ح۳، ط آل البیت.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۶.

۵- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۴۶۳، ط دار الکتب الاسلامیه.

اما روایت سوم که مرسله می باشد:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى (شیخ قمی ها متوفای ۲۸۲. او همان کسی است که کسانی را که روایت ضعیف نقل می کردند از قم بیرون می کرد بر این اساس او احمد بن محمد بن خالد و یا سهل بن زیاد را از قم بیرون می کرد، گاهی پشیمان می شد و دوباره به قم بر می گرداند.) فِي نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ (که از اصحاب امام صادق علیه السلام است. بنا بر این راوی قبل که از اصحاب امام حسن عسکری است نمی تواند از او بلا واسطه نقل کرده باشد در نتیجه حدیث مرسل است.) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وُضِعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّهِ سِتُّ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ (۱)

در این روایت حسد، طیره و وسوسه در خلق ذکر نشده است.

به هر حال احادیث در این موارد بسیار است و این موجب می شود که قائل به تضافر احادیث در این مورد شویم.

اما بحث در دلالت و محتوای حدیث:

الموضع الاول: ما الفرق بین الرفع و الدفع (۲)

شیخ انصاری این بحث را مطرح کرده است و می فرماید: رفع به معنای برداشتن شیء موجود است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۳، ص۲۳۷، باب۱۶، ابواب الایمان، حدیث۲۹۴۶۶، ح۳، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۶.

خداونـد در قرآن می فرمایـد: (اللَّهُ الَّذی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَـدٍ تَرَوْنَها) (۱) یعنی عالم ابتـدا به هم پیوسـته بود بعد خداوند، برخی از این ماده ی اولی را بالا برد و برخی را در پائین گذاشت.

اما در دفع چنین است که مقتضی هست ولی شیء هنوز موجود نیست بعد، اگر مقتضی را خنثی کنند به آن دفع می گویند.

خداونـد در قرآن می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ یُدافِعُ عَنِ الَّذینَ آمَنُوا) (۲) زیرا کافران و مشـرکان در صدد صدمه زدن به مؤمنین بودند و مقتضی همواره بود ولی خداوند آن را دفع می کرد.

الموضع الثانی: ما هو المرفوع اثباتا و ثبوتا (۳)

سخن در این است که در رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی چه چیزی برداشـته شده است. اراده ی اسـتعمالی می گوید خود این اشیاء برداشته شده است. مخصوصا که تمام این نه مورد از امور وجودیه هستند. (البته ما لا یعلمون در مورد جاهلی که ملتفت است.)

زیبـایی کلاـم در این است که بگوییم خود اینها برداشـته شـده است. در قرآن هم آمـده است که فرزنـدان یعقوب (۴) به پدر گفتند: (وَ سْئَلِ الْقَرْیَهَ الَّتی کُنَّا فیها) (۵)

مفسرین می گویند که مراد سؤال از اهل قریه است. این در حالی است که با این کار، آیه از بلاغت می افتد. حق این است که آنها می خواسـتند به یعقوب بگویند که دزدی یوسف به قدری معروف است که در و دیوار قریه شاهد است که یوسف دزدی کرده است.

ص: ۴۶۸

۱- رعد/سوره۱۳، آیه۲.

۲- حج/سوره۲۲، آیه۳۸.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۶.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۷.

۵- یوسف/سوره۱۲، آیه۸۲.

این همان است که فرزدق در حق امام چهارم هنگامی که هشام ابراز کرد که او را نمی شناسد بیان کرد و گفت: هذا الذی تعرف البطحاء وطئته.

یعنی سنگ ریزه ها و شن ها و در و دیوار مکه هم او را می شناسد پس هشام تو چگونه او را نمی شناسی.

اما به نظر اراده ی جدیه واضح است که اینها نمی تواند مرفوع باشد زیرا اگر اراده ی جدی به آنها بخورد، این کار مستلزم دروغ است زیرا اکراه، اضطرار، حسد و مانند آن دنیا را پر کرده است. بنا بر این باید مطابق اراده ی جدیه چیزی در تقدیر بگیریم.

الموضع الثالث: ما هو المقدّر حسب الاراده الجدیه

هنا اقوال:

القول الاول: المقدر هو المواخذه (۱)

یعنی مؤاخذه بر چیزی که نمی دانند، چیزی که طاقت ندارند، بر چیزی که مضطر شده اند رفع شده است.

مرحوم بروجردی (۲) این قول را رد کرده می فرمود: مؤاخذه امری است تکوینی و رفع باید به امور تشریعی متعلق شود. شارع می توان وجوب و حرمت را جعل کرده و یا بر دارد ولی در امور تکوینی، شارع بما هو شارع چنین کاری نمی تواند کند.

یلاحظ علیه: هر چند مؤاخذه امری تکوینی است ولی ریشه در تشریع دارد اگر آن ریشه برداشته شود، مؤاخذه هم برداشته می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۸.

توضیح ذلک: شارع مقدس می توانست به جاهل ملتفت که نمی دانست شرب تتن حلال است یا حرام، دستور دهد که واجب است تحفظ کنی و خودداری نمایی. یعنی احتیاط را بر او واجب کند. بنا بر این حال که دستور به احتیاط نداد علامت آن است که تفضل کرده است و در نتیجه با عدم ایجاب احتیاط، عقوبت را در صورت ارتکاب از او برداشته است.

به بیان دیگر: روایاتی که می گوید: لا تشرب الخمر، حالت مجهول الحکم را هم می گیرد. یعنی شارع که می فرماید: شرب خمر حرام است، هم موردی را شامل می شود که بدانم مایع مزبور خمر است و هم جایی که شک داشته باشم خمر است یا نه. شارع می تواند اطلاق حکم را در مورد جاهل حفظ کند و بگوید هنگام جهل هم، اطلاق لا تشرب الخمر بر تو حجّت است و نباید مرتکب شوی.

ولی شارع با حدیث رفع، این اطلاق را در حال جهل، اضطرار و سایر موارد حدیث رفع برداشته است. همین موجب می شود که عقوبت هم در صورت مخالفت برداشته شود.

بنا بر این بازگشت این مورد به تشریع می باشد. (البته عصاره ی این بیان در کفایه موجود است.)

القول الثانی: الاثر المناسب (۱)

شیخ انصاری در رسائل به این قول اشاره می کند و آن اینکه این گونه نگوییم که در همه ی این نه مورد، مؤاخذه رفع شده باشد، بلکه اثر مناسب هر مورد با دیگری فرق دارد در نتیجه در هر مورد، اثر مناسب همان مورد رفع شده است.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۸.

مدلول حدیث رفع ۹۲/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مدلول حدیث رفع

سخن در حدیث رفع (۱) (۲) (۳) است. به بحث در مدلول حدیث رسیدیم و در مواضعی بحث را پیگیری کردیم.

در موضع دوم گفتیم: که بلاغت اقتضاء می کند که به دلالت استعمالی خودی این امور مرفوع باشد، یعنی خود خطاء، ما لا یعلمون و سایر فقرات مرفوع باشد ولی بنا بر این اراده ی جدی باید چیزی را مقدر کنیم زیرا در امت رسول خدا (ص) جهل، خطا و نسیان فراوان است.

سپس در موضع سوم گفتیم: بنا بر این اراده ی جدیه چه چیزی در تقدیر است.

قول اول این بود که در همه ی فقرات، مؤاخذه در تقدیر است. این قول را در جلسه ی قبل بحث کردیم.

قول دوم این بود چون اثر مناسب هر مورد با دیگر فرق دارد در نتیجه در هر مورد، اثر مناسب همان مورد رفع شده است.

قول سوم این است که عموم الآثار رفع شده باشد.

اما قول دوم: هر یک از فقرات (۴) حدیث رفع اثر مناسبی دارد که همان رفع شده است. مثلا در طیره که همان فال بد است اثر مناسبش این است که فال بد که فرد می زند بی اثر است. یعنی اگر کسی فال بد بزند، اثر آن که همان مؤثر شدن فال بد باشد مرتفع شده است.

ص: ۴۷۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۳.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۸.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۸۰.

مثلا در ما استکرهوا علیه می گوییم: اگر کسی را اکراه کنند که زنش را طلاق دهد، صحت طلاق رفع شده است. یا اینکه اگر کسی مضطر شد نان کسی را بخورد، بگوییم: ضمان از او مرتفع شده است.

مثلا شاعر می گوید: أسد علیّ و فی الحروب نعامه (۱) یعنی او بر من مانند شیر است ولی وقتی وارد جنگ می شود همانند شتر مرغ است. اثری که شاعر در مقام رفع آن از فرد مزبور است شجاعت (۲) می باشد.

یا اینکه امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: یا اشباه الرجال و لا رجال. اثری که در اینجا رفع شده است جوانمردی و عمل به قول است. نه رجولیت و رَجُل بودن.

به این قول اشکالات (۳) فراوانی بار شده است مبنی بر اینکه هرچند در بعضی از کلمات اثر مناسب، رفع شده است ولی عمومیت این قول به همه ی فقرات صحیح نیست. به هر حال در حدیث فوق به چهار دلیل نمی توانیم صحت این قول را قبول کنیم:

الاول: این قول خلاف اطلاق است.

مثلاـ در فقره ی ما لاـ یعلمون، اطلاق روایت هم حکم تکلیفی را شامل می شود و هم حکم وضعی را. اختصاص آن به خصوص اثر مناسب مخالف اطلاق روایت است. بنا بر این باید همه ی آثار مرتفع شده باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۸۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۸۰.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۸۰.

همچنین کسی که از روی اکراه زنش را طلاق داده است همه ی آثار مرتفع است یعنی هم گناه نکرده و هم طلاقش بی اثر است. همچنین اگر کسی در گرسنگی مال کسی را خورد، هم ضامن نیست و هم گناه نکرده است.

الثانی: حدیث رفع، از باب امتنان جعل شده است یعنی خداوند می خواهد بر امت رسول الله (ص) لطف کند. این منت هنگامی تام می شود که همه ی آثار رفع شده باشد نه یک اثر از هر کدام.

الثالث: همچنین اگر خصوص مؤاخذه را به عنوان اثر مناسب در ما لا یعلمون و یا نسیان مرفوع بدانیم لازمه اش این است که خداوند نعوذ بالله عدالت را رعایت نکرده باشد و آن اینکه در امم گذشته آنها را به سبب جهل و نسیان عقاب کند ولی در امت رسول خدا (ص) نکند. خداوند هرگز جاهل و ناسی را مؤاخذه نمی کند و این مؤاخذه از امم سابق هم برداشته شده بود و مخصوص (۱) (۲) امت پیامبر اکرم (ص) نبوده است. بنا بر این باید تمام آثار مرتفع شود تا منت حاصل شود.

الرابع: ما با اهل سنت در یک مسأله ی فقهی اختلاف کامل داریم و آن اینکه ما معتقد هستیم طلاق باید با صیغه ی انت طالق اجرا شود. برای عتق و صدقه و مانند آن صیغه ی خاصی احتیاج است ولی اهل سنت قائلند اگر قسم بر طلاق و عتق و صدقه هم جایز است مثلا کسی می گوید: اگر فلان چیز صحیح باشد زنم مطلقه باشد و یا عبدم آزاد و کل اموالم صدقه باشد. اهل سنت می گویند: چنین قسمی نافذ است. بنا بر این اگر کشف شود که آن چیز صحیح بوده است باید زندگی اش را از دست بدهد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۱.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۰.

مثلا در مورد گمرک این مشکل وجود دارد که گاه فرد، کالای قاچاق دارد و مأمور گمرک از او بازپرسی می کند و او می گوید: اگر کالای قاچاق داشتم زنم مطلقه باشد، بعد او چون کالای قاچاق داشته است باید از همسرش جدا شود.

امروزه اهل سنت در مقام تغییر این حکم هستند.

بزنطی از امام هشتم علیه السلام سؤال می کند که کسی را وادار کرده اند (۱) بر طلاق و عتق و صدقه قسم بخورد. امام علیه السلام به حدیث رفع تمسک می کند و می فرماید: این قسم ها باطل است.

بنا بر این گفته شده است که حدیث رفع علاوه بر حکم تکلیفی، احکام وضعی را هم رفع می کند و بر این اساس است که صحت طلاق و صحت عتق و صحت صدقه که از احکام وضعیه است رفع شده است. شیخ انصاری این قول را در رسائل نقل می کند و بعد ان قلت و قلت ای را اضافه می کند.

ان قلت: امام علیه السلام چگونه (۲) با حدیث رفع استدلال می کند که اجبار در طلاق باطل است و حال آنکه قسم بر طلاق و عتق و صدقه مطلقا باطل است چه از روی اطلاق باشد و چه از روی اختیار.

قلت: امام علیه السلام ظاهرا در مجلسی بوده است که مخالفین هم حاضر بودند و ایشان نمی توانست بفرماید که قسم بر طلاق مطلقا باطل است از این رو از راه دیگر وارد شد. بنا بر این حضرت در کبری تقیه (۳) نکرده است زیرا حدیث رفع هر اثری را بر می دارد ولی در صغری تقیه کرده است و آن در تطبیق کبری بر مورد بوده است. از این رو ما همان کبری را اخذ می کنیم و می گوییم حدیث رفع تمامی آثار را رفع می کند نه اثر مناسب را. بنا بر این حدیث رفع هم آثار تکلیفی را بر می دارد و هم آثار وضعیه را. (۴)

ص: ۴۷۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۱.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۲.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۲.

بنا بر این مبنای ما این است که تمامی آثار در حدیث رفع مرتفع شده است مگر جایی که خلاف امتنان باشد یا جایی که دلیل خاص بر خلاف آن باشد.

مثلاـ فرد گرسنه است و مضطر می شود که مال دیگری را بخورد. حدیث رفع اجازه می دهد ولی از آن طرف فرد مضطر، ضامن است و باید قیمت آن را به صاحب مال بپردازد زیرا اگر نپردازد این کار بر خلاف امتنان در مورد صاحب مال است.

هکذا اگر دلیل خاصی بر عدم رفع اثری داشته باشیم آن اثر مرتفع نمی شود مثلا اگر کسی لباسش نجس است و نداند و نماز بخواند، نمازش صحیح است زیرا حدیث رفع شرطیت طهارت در ثوب را در حال جهل برداشته است ولی اگر بداند نجس است ولی نسیان کند و با آن نماز بخواند، باید نماز را اعاده کند.

الموضع الثالث: هل الحدیث مختص (۱) بالشبهه الموضوعیه او یعم الشبهه الحکمیه؟

شیخ انصاری و صاحب کفایه و محقق نائینی و امام در تهذیب این بحث را مطرح کرده اند و آن اینکه آیا حدیث رفع، موضوع را بر می دارد یا شبهات حکمیه را هم شامل می شود.

اگر مختص به رفع موضوع باشد یعنی فقط شبهات موضوعیه را شامل می شود مثلا کاسه ای است که نمی دانیم خمر است یا نه یا مضطر می شود گوشت میته را بخورم و یا کسی مکره می شود که زنش را طلاق دهد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۲.

اگر شبهات حکمیه را هم شامل می شود دایره ی حدیث رفع وسیع می شود مثلاـ نمی دانم شرب تتن حرام است یا نه که بگوییم حدیث رفع آن را هم بر می دارد.

شیخ انصاری و محقق خراسانی قائلند که مراد از آیه اعم است و هر دو مورد را شامل می شود.

با این حال بعضی آن را مختص به موضوعات می دانند و قائلند که احکام را شامل نمی شود. این دسته برای قول خود چهار دلیل آورده اند:

الدلیل الاول: وحده السیاق (۱)

سیاق حدیث باید یکی باشد، در حدیث فوق، (ما)ی موصوله در بعضی از فقرات تکرار شده است و که آنها باید وحدت سیاق داشته باشند این فقرات عبارتند از: ما لا یعلمون، ما استکرهوا علیه، ما اضطروا علیه و ما لا یطیقون. مثلا اگر هوا گرم است و من روزه بگیرم طاقت ندارم که مراد موضوع است. سه فقره ی اخیر (کراهت، اضطرار و طاقت) در مورد موضوع است بنا بر این در فقره ی اول که ما لا یعلمون است هم باید مراد، موضوع باشد.

محقق نائینی و دیگران از این اشکال جواب داده اند ولی ما جواب آیت الله حائری، مؤسس حوزه را پسندیده ایم. ایشان در درر الفوائد جوابی ارائه کرده است که امام قدس سره نیز همان را پذیرفته است. ایشان می فرماید: (ما) در هر چهار مورد مجمل است. توضیح آن به وسیله ی صله ای که بعدش می آید انجام می شود. اگر صله به موضوعات اختصاص داشته باشد (ما) مختص به آن می شود و اگر صله هم موضوع را شامل شود و هم احکام را (ما) هم اعم می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۳.

بنا بر این حدیث رفع هم در شبهات وضعیه جاری می شود و هم در شبهات حکمیه.

دلالت حدیث رفع ۹۲/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت حدیث رفع (۱) (۲) (۳)

حدیث رفع، دلیل محکمی در دست فقیه است به شرط اینکه بتوانیم ثابت کنیم که مرفوع، اعم از موضوع و حکم است یعنی حدیث رفع هم شبهه ی حکمیه را بر می دارد و هم شبهه ی موضوعیه را.

بعضی از اخباریون حدیث را مربوط به موضوعات مجهول کرده اند یعنی اگر ندانیم مایع مزبور آب است یا خمر که حدیث رفع جاری می شود. (البته اخباری ها مانند اصولی ها در شبهات موضوعیه قائل به برائت هستند، اختلاف بین این دو در شبهات حکمیه ی تحریمیه و وجوبیه است.)

اینها در عموم قاعده اشکالاتی کرده اند و اشکال اول را در جلسه ی قبل بررسی کردیم.

الاشکال الثانی: اخباری ها می گویند: در ما لا یعلمون مؤاخذه رفع شده است بنا بر این اگر مراد از (ما) فعل مجهول (۴) باشد، مؤاخذه صحیح است یعنی اگر نمی دانیم مایع مزبور سرکه است یا شراب، می توانم بخورم و این فعل را مرتکب شوم ولی اگر مراد از (ما) اعم باشد و حکم (۵) را هم شامل شود، معنا ندارد که مؤاخذه از حکم هم رفع شده باشد زیرا معنا ندارد بگویند: مؤاخذه از حکم هم رفع شده باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۳.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۸.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۴.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۴.

یلاحظ علیه:

اولا: اینکه مؤاخذه در تقدیر باشد اول کلام است زیرا ما مؤاخذه را مقدر نمی دانیم بلکه قائل به رفع جمیع الآثار (۱) هستیم.

ثانیا: مستشکل مغالطه کرده است و از کلمه ی فعل استفاده کرده است و حال آنکه ما به جای آن از کلمه ی شیء استفاده می کنیم و می گوییم: مؤاخذه بر شیء مجهول (۲) رفع شده است. اگر چنین نسبت مؤاخذه به هر دو غلط می شود هم نسبت به

حکم و هم نسبت به موضوع خارجی. مثلا در مورد مایع مجهول نمی توانیم بگوییم: رفع المواخذه علی الشیء المذکور.

مگر اینکه چیزی مقدر کنیم و بگوییم مثلا در مورد مایع مجهول، «شرب» مقدر است یعنی مؤاخذه بر شرب آن رفع شده است. اگر چنین باشد در مورد حکم هم می توانیم چیزی را مقدر کنیم تا صحیح از کار درآید مثلا بگوییم در مورد حکم شرب تتن «مخالفت» در تقدیر است یعنی مؤاخذه بر مخالفت آن حکم رفع شده است.

الاشکال الثالث: اخباری ها می گویند: رفع به چیزی اطلاق می شود که سنگین (۳) باشد مثلا اگر کسی چیز سبک مانند چوب کبریتی را بردارد به آن رفع گفته نمی شود. بنا بر این اگر مراد از (ما) فعل باشد چون عمل سنگینی است رفع در مورد آن معنا پیدا می کند مثلا نماز خواندن، ترک شهوات و مانند آن سنگین است. اما اگر مراد از (ما) حکم هم باشد، این حکم سنگینی ندارد زیرا حکم، مرکبی روی کاغذ است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۵.

یلاحظ علیه: ما گفتیم که لفظ «فعل» را مقدر نمی کنیم بلکه «شیء» (۱) را در تقدیر می گیریم. وقتی چنین باشد هم فعل ظ خارجی سنگین است هم فعل کما اینکه خداوند می فرماید: (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) (۲) یعنی احکام می تواند حرجی باشد. حکم (۳) در مقام امتثال چیزی سنگینی است و در فارسی مثلا می گویند: برای فلان حکم سنگینی بریده اند.

اضافه بر اینکه: این گونه استدلال های بسیار دور از منطق است. ما نباید به دنبال این گونه ظهور سازی باشیم. ظهور سازی مربوط به عرف است و با صرف ادعا که فعل سنگین است و حکم نیست نمی توان ظهور برای چیزی درست کرد. حق این است که موضوعات و احکام، همه در مقام امتثال به کار گرفته می شود و به خودی خود سنگین نیست.

الاشکال الرابع: در اسلام گاه از موضوع بحث می شود و گاه از مرفوع. بنا بر این باید دید که شارع چه چیزی را وضع کرده است که بعد رفع بتواند آن را رفع کند.

در قرآن، شارع مقدس، موضوعات و افعال (۴) را وضع کرده است نه حکم را بنا بر این رفع، باید موضوع را شامل شود نه احکام را.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۵.

۲- حج/سوره۲۲، آیه۷۸.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۵.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۵.

مثلاـ در قرآن می خوانیم: (وَ عَلَی الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ کِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوف) (۱) یعنی پـدر بایـد رزق و لباس زنان که بچه به دنیا آورده اند را بدهد. رزق و کسوت موضوع است و فعل خارجی می باشد.

در آیه ی دیگر می خوانیم: (وَ عَلَی الَّذینَ یُطیقُونَهُ فِدْیَهٌ طَعامُ مِسْکینٍ) (۲) کسانی که نمی توانند روزه بگیرند مگر با سختی آنها روزه نگیرند و به جایش فدیه دهند بنا بر این موضوع، فعل خارجی است که روزه گرفتن می باشد.

یلاحظ علیه: در موارد فوق، موضوع، حکم (۳) است نه فعـل خـارجی. در آیه ی اول وجوب رزق و کسوت و در آیه ی دوم وجوب فدیه وضع شده است.

یا اینکه رسول خـدا (ص) می فرمایـد: قلم از سه فرد رفع شده است: از مجنون تا آگاه شود و از صبی تا بالغ شود، مراد از آنها قلم تکلیف (۴) است که همان حکم می باشد.

بنا بر این شارع، احکام را وضع کرده است و همان را رفع می کند، موضوعات، تابع احکام اند و مستقلا وضع نشده اند.

الامر الرابع: الرفع امتنانی (۵) و لا یرفع ما هو خلاف الامتنان

گاه در معنای حـدیث اشـتباه می کننـد و خیال می کنند همه چیز رفع شده است. این در حالی است که نباید این رفع، مخالف امتنان باشد بنا بر این اگر رفع، به ضرر امت باشد معنا ندارد رفع شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۳۳.

۲- بقره/سوره۲، آیه۱۸۴.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۶.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۶.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۷.

مثلا در زمان قحطی کسی هست که به اندازه ی کافی گندم دارد و آن را احتکار (۱) کرده است. حاکم شرع او را مجبور به فروش می کند. اگر مالک گندم چنین کرد فبها و الا حاکم شرع بدون اذن او گندم را می فروشد.

در این حال، آنی که مرفوع است اذن مالک می باشد ولی مالیت گندم محفوظ است و باید هزینه ی آن به مالک داده شود.

یا اینکه کسی دارو را احتکار کرده است (بنا بر این مبنا که احتکار در غیر ارزاق هم جاری است کما هو الحق.)

مثال دیگر این است که فردی از گرسنگی در حال مرگ است او مضطر می شود که به مال دیگری دست ببرد در اینجا اذن مالک رفع شده است و حفظ نفس بر اذن مالک مقدم است ولی با این حال ضمان رفع نمی شود و فرد باید مبلغ را به مالکش بپردازد.

یا اینکه قلم از صبی رفع شده است حال اگر صبی کسی را عمدا بکشد، عاقله او باید دیه را بپردازد. یا اگر شیشه ای را بشکند، قیمت آن بر دوش صبی است و بعد از بلوغ باید آن را بپردازد.

الامر الخامس: المرفوع اثر المعنون لا اثر العنوان (۲)

بعضی چیزها اثر معنون است و بعضی چیزهای اثر عنوان (همان نه مورد در حدیث رفع) است.

ص: ۴۸۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۷.

اثر معنون مانند اینکه اگر کسی، کسی را بکشد باید در مقابلش قصاص شود، قصاص اثر خود قتل است.

ولی گاه اثر، اثر عنوان است مثلا اگر کسی کسی را از روی خطا بکشد، باید دیه بپردازد.

با این توضیح می گوییم: حدیث رفع، اثر معنون را بر می دارد نه اثر عنوان را بنا بر این اگر کسی دیگری را از روی خطا بکشد، اثر معنون که قتل قاتل است برداشته می شود ولی اثر عنوان رفع نمی شود در نتیجه فرد باید دیه را پرداخت کند. زیرا موضوع، نمی تواند حکم خودش را از بین ببرد.

یا اینکه اگر کسی سجده را در نماز نسیان کند، در این حال نمازش صحیح است و اثر معنون که بطلان نماز است رفع می شود ولی اثر عنوان رفع نمی شود در نتیجه باید بعد از نماز دو سجده ی سهو به جا آورد.

هکذا در مورد اضطرار، اثر معنون برداشته می شود در نتیجه اکل مال غیر حرام نیست ولی اثر خود عنوان که اضطرار است برداشته نمی شود در نتیجه آکل ضامن است.

ان قلت: خمس و زکات یک نوع ضرر است و حال آنکه در حدیث آمده است: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام

قلت: آثار بر دو قسم است، گاه اثری است که بر معنون بار می شود و گاه اثری است که بر خود ضرر (۱) وضع شده است. احکام خمس و زکات به این گونه وضع شده است که شارع، ضرر را در نظر گرفته است بعد حکم را صادر کرده است زیرا این ضررها به نفع جامعه است. بر همین اساس، جهاد که ضرری است وضع شده است. این گونه احکام که روی ضرر وضع شده است قابل رفع نیست. مضافا بر اینکه این ضررها ظاهری است ولی در کل به نفع جامعه است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۹.

از این رو مثلاـ وضو با آب گاه ضرری هست و گاه نیست در این موارد لا ضرر آن را در موردی که ضرری است شامل می شود ولی خمس و زکات و یا جهاد همیشه ضرری است و لا ضرر آن را شامل نمی شود.

بحث اخلاقی:

أَحْمَدَ عَنْ سَعِیدِ بْنِ جَنَاحٍ عَنْ أَخِیهِ أَبِی عَامِرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ طَلَبَ الرِّئَاسَهَ هَلَکَ (۱)

جامعه احتیاج به رئیس و حاکم دارد و امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِیرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ (۲) یعنی حتی حاکم ظالم بهتر است از اینکه هرج و مرج باشد زیرا حاکم ظالم هم برای حفظ نظام خودش، نظمی به جامعه می دهد.

بنا بر این چرا امام صادق علیه السلام می فرماید: طلب رئاست موجب هلاکت می باشد.

حاج شیخ عبد الکریم مؤسس حوزه در توضیح می فرماید: من هرگز کیسه ای برای ریاست ندوختم ولی من در را به روی مردم نبستم.

یعنی انسان نباید دنبال ریاست باشد و الا اصولی را مجبور است نادیده بگیرد زیرا ریاست اصل و سایر اصول، فرع می شود. ولی اگر مردم به سراغ انسان آمدند لازم نیست انسان آن را رد کند.

بر این اساس امیر مؤمنان علی علیه السلام در زمان سه خلیفه ی اول خلافت را رها کرده بود ولی وقتی بعد از آن مردم به سمت ایشان هجوم آوردند و به حدی بود که حضرت می فرماید: نزدیک بود حسنین زیر دست و پا بمانند در نتیجه حجّت بر من تمام شد و من بر انجام این کار قیام کردم.

ص: ۴۸۳

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۲۹۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲-

مفاد حدیث رفع ۹۲/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاد حدیث رفع

بحث در مطالبی پیرامون حدیث رفع (۱) (۲) (۳) بود و بحث در امر پنجم (۴) می باشد و آن اینکه گاه اثر بر خود فعل مترتب (۵) است یعنی مقید به عمد و خطأ نیست.

مثلا خداوند در قرآن می فرماید: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما) (۶) که قطع کردن روی دست سارق رفته است و کاری ندارد که سرقت اختیاری باشد یا عمدی و یا اکراهی و اضطراری و مانند آن.

یا اینکه در آیه ی دیگر می خوانیم: (الزَّانِيَهُ وَ الزَّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَه) (۷) که شلاق زدن روی زانی و زانی رفته است بدون هیچ قیدی.

و یا در آیه ی دیگر آمده است: (وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْل) (۸) که قتل روی قاتل رفته است بدون هیچ قیدی.

به عبارت دیگر در این موارد حکم، روی فعل علی وجه الاطلاق رفته است و تمام حالات حتی حالاتی که در حدیث رفع است را شامل می شود.

اما قسم دوم، احکامی است که روی فعل (۹) رفته است مقید به خطأ، نسیان و سایر عناوین است

ص: ۴۸۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۳.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۸.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۷.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۷.

۶- مائده/سوره۵، آیه۳۸.

۷- نور/سوره۲۴، آیه۲.

۸- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۳.

۹- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۸.

مثلا در قرآن می خوانیم: (وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ وَ دِيَهٌ مُسَلَّمَهٌ إِلى أَهْلِه) (۱) که حکم، روی قتل مقید به خطأ

رفته است.

یا در حدیثی می خوانیم: قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یتکلم ناسیا فی الصلاه: یقول: أقیموا صفوفکم، فقال: یتم صلاته، ثم یسجد سجدتین الحدیث. (۲) که حکم روی تکلم نسیانی رفته است.

حدیث رفع قسم اول را شامل می شود و می گوید: حکمی که روی مطلق فعل رفته است دامنه اش مضیّق است و به غیر خطأ، نسیان و مانند آن مربوط می باشد. بنا بر این، حد در زنا مقید به جایی است که از روی اکراه نباشد (البته اکراهی که ضررش بیش از زنا باشد)

اما آثاری که روی فعل مقید به خطا رفته باشد، این آثار با حدیث رفع برداشته نمی شود.

به بیان دیگر: عناوینی که در حدیث رفع آمده است (بجز طیره، وسوسه و حسد) همه جنبه ی طریقی دارند نه موضوعی. یعنی این عناوین، طریق به آن افعال اند و خودشان مورد توجه نیستند بنا بر این، معنون مورد توجه است نه عنوان. قهرا این حدیث نمی تواند اثر عنوان را بر دارد بلکه اثر معنون را بر می دارد.

در مورد لا ـ ضرر هم همین قانون (۳) صادق است. مثلا وضو مطلقا واجب است چه ضرری باشد و چه نباشد. لا ضرر طریق است به اینکه وضو نباید ضرری باشد که اگر ضرری باشد، لا ضرر جلوی آن را می گیرد. هکذا لا حرج طریق به خارج است و اگر عملی حرجی باشد را بر می دارد.

۱- نساء/سوره۴، آیه۹۲.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۵، ص۳۱۳، أبواب الخلل، باب۴، ح۱، ط الإسلامیه.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۹.

ولی لا ضـرر و لا حرج آثار خود ضـرر و حرج (۱) را بر نمی دارد. بنا بر این اگر کسـی شـیشه ی کسـی را بشـکند باید آن را جبران کند و مبلغ آن را به صاحب مال بپردازد و نمی تواند بگوید پرداخت پول، برای من ضرری است و لا ضرر جلوی آن را می گیرد زیرا حکم به پرداخت مال، روی عنوان ضرر رفته است و دیگر لا ضرر نمی تواند آن را بر دارد. زیرا لا ضرر خودش هیـچ کاره است و طریق به فعل است و به عناوین خودش کاری نـدارد. بنا بر این در حدیث رفع و لا ضـرر، ما با آثار فعل کار داریم نه اثر خود این عناوین.

اضـافه می کنیم که اگر قرار باشـد آثار این عناوین برداشـته شود لازمه اش این است که آیات فوق لغو (۲) باشد زیرا اگر قرار باشـد که کسـی که مؤمنی را از روی خطأ کشت کفـاره ندهـد و حـدیث رفع آن را شامـل شود، پس حکم مزبور در آیه لغو خواهد بود.

الموضع السادس، هل المرفوع الامور الوجودیه او الامور العدمیه ایضا (۳)

گاهی اثر بر وجود شيء بار است. مثلا اگر کسی شرب خمر کند، این کار عملی است وجودی و اثر آن هم وجودی می باشد. حال اگر کسی از روی اکراه و اضطرار شرب خمر کند، حکم از او برداشته می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۸۹.

ولی گاه امری عـدمی در کار است مثلا من نذر کرده ام که اول هر ماه نماز آن ماه را بخوانم حال اگر فراموش کنم آیا کفاره بر گردن من هست یـا نه؟ در اینجا ترک الصـلاه که امری عـدمی است متعلق حکم است که بایـد دیـد آیا عناوین مـذکور در حدیث رفع آنها را شامل می شود یا نه. یعنی اگر کسـی نسـیانا کاری را انجام نداد، یا از روی اضـطرار کاری را ترک کرد آیا مشمول حدیث رفع هست یا نه.

ذهب المحقق النائینی (۱) (۲) به اینکه این حـدیث مختص به امور وجودیه است و امور عـدمیه را شامل نمی شود زیرا حدیث رفع در مقام این است که موجود را ماننـد لا موجود فرض کنـد. ولی دیگر نمی توانـد انجام نداده (۳) را مانند انجام داده شده فرض کند. یعنی نمی تواند بگوید نماز اول ماه را که نخوانده ای در حکم این است که خوانده باشی.

یلاحـظ علیه: متعلق رفع اثباتـا (یعنی بر اسـاس اراده ی اسـتعمالیه) خود آن عناوین (۴) است. واضـح است که این عنـاوین همه امور وجودیه است بنا بر این به فعل خارج کاری نداریم که گاه نسیانا کاری را انجام می دهم و گاه نسـیانا کاری را ترک می کنم.

ص: ۴۸۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۹۰.

۲- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی،ج۳، ص۳۵۲.

۳- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی،ج۳، ص۳۵۳.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۳۹۰.

بنا بر این محقق نائینی که می فرمایـد: حـدیث رفع بر امر موجود تعلق می گیرد نه امر عـدمی. ما هم می گوییم که اثباتا، به امر موجودی تعلق گرفته است.

هکـذا متعلق آن ثبوتـا (یعنی بر اسـاس اراده ی جـدیه) امری است وجودی که همـان احکام است. یعنی اگر شـرب خمر کرد، نسیانا، شلاق و حرمت برداشته می شود و هکذا اگر کسی نماز نذری را ترک کرد، وجوب کفاره برداشته می شود.

بنا بر این نظر محقق نائینی برآورده شـده است زیرا ایشان می فرمایـد: عناوین موجود در حدیث رفع به امور وجودیه می خورد مـا هم می گوییم: بله رفع، اثباتـا به عناوین تسـعه می خورد که امور وجودی هسـتند و ثبوتا هم به احکام شـرعیه می خورد که همه احکام وجودیه هسـتند. ولی با این حال معنای آن این نیست که امور عدمیه را شامل نشود زیرا در امور عدمیه هم احکام، وجودیه اند.

الامر السابع: المرفوع، اثر الفعل یا اثر الشیء (۱)

مثلا کسی شـراب می خورد، یک اثر، اثر فعل است مثلا او را باید تازیانه بزنند. این اثر روی خمر نرفته است بلکه روی شـرب خمر رفته است.

ولی گاه آثاری روی شـیء می رود این مانند نجاست خمر است. بنا بر این اگر کسـی از روی نسـیان، جهل و یا اضـطرار خمر بخورد، اثر فعل که عذاب شدن و شلاق خوردن است برداشته می شود ولی اثر خود شیء که نجاست است به این معنا که باید دهان را آب کشید، مرفوع نمی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۱.

در میان عناوین موجود در حدیث رفع، ما لا یعلمون و نسیان از بقیه مهمتر است از این ما در جلسه ی بعد مقداری تحت این دو عنوان بحث می کنیم که آیا مثلا نسیان از روی قصور و از روی تقصیر هر دو مرتفع شده است؟ مثلا لباسم نجس بود و من می توانستم جایی یادداشت کنم که یادم نرود ولی این کار را نکردم و یادم رفت آیا آن هم مرتفع می باشد؟

توضیحی پیرامون ما لا یعلمون و نسیان ۹۲/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیحی پیرامون ما لا یعلمون و نسیان

در مورد حدیث رفع از جهات مختلفی بحث کردیم. با این حال چون فقره ی ما لا یعلمون و النسیان، تأثیر بسیاری در ابواب فقهی دارند این دو فقره را بیشتر بحث می کنیم و ان شاء الله بعد از آن در مورد ما اضطروا و ما استکرهوا مطالبی را ذکر می کنیم.

مسأله ای در اصول است که اصولیون متأخر آن را هم در باب برائت بحث می کنند و هم در باب اشتغال. صاحب کفایه نیز این بحث را در هر دو بخش بحث کرده است و آن اینکه انسان گاه حکمی کلی را نمی داند و گاه حکمی جزئی را فراموش می کند.

مثلاـ گاه انسان نمی داند آیا سوره در نماز واجب است یا نه که در اینجا حکمی کلی را نمی داند. ولی گاه می داند سوره واجب است ولی فراموش می کند و سوره را نمی خواند. (بنا بر این در مورد حکم کلی از جهل استفاده می کنند و در مورد حکم جزئی از نسیان)

ص: ۴۸۹

حال فردی است که نماز خوانده و سوره را نخوانده است. حال یا جاهل به حکم کلی بود و یا ناسی به حکم جزء. آیا نماز او صحیح است یا نه یعنی آیا حدیث رفع اینجا را می گیرد یا نه.

علماء، قائلند نماز در هر دو صورت صحیح است زیرا در مورد اول، ما لاـ یعلمون آن را شامل می شود و در دومی نسیان، شامل آن می شود.

توضیح ذلک: در شرع آمده است: اقم الصلاه مع السوره یا صل مع السوره. عبارت مع السوره اطلاق دارد و سه حالت را شامل می شود: حال علم، حال جهل و حال نسیان. اما حدیث رفع حال جهل و نسیان را حذف می کند و در این دو مورد، جلوی اطلاق را می گیرد.

ان قلت: این در حالی است که ما معتقدیم که احکام، بین عالم و جاهل و ناسی مشترک اند و شما با این کار احکام را مختص به عالم کرده اید.

قلت: حکم انشائی بین همه مشترک است یعنی همه در احکام اولیه اشتراک دارند ولی حدیث رفع روی حکم فعلی اثر می کند یعنی این حکم هرچند در مقام انشاء، جاهل و ناسی را هم شامل می شود ولی در مقام فعلیت فقط مخصوص عالم است. (این بحث عصاره ی کلام آیت الله بروجردی است.)

ثم ان المحقق الخراسانی و النائینی استشکلا فی هذا المبحث بامور خمسه:

اینها قائلند که در شک در جزئیت و شرطیت و مانعیت نمی توانیم اصاله البرائه که حدیث رفع است را جاری کنیم.

ص: ۴۹۰

الاشکال الاول: الجزئیه امر انتزاعی و لیس بشرعی

(البته صاحب کفایه تا حدی از این اشکال جواب داده است) و آن اینکه در حال جهل و نسیان شک داریم که جزء به جزئیت خود باقی است یا نه و قرار است با حدیث رفع جزئیت آن را بر داریم و این در حالی است که جزئیت امری است عقلی و حدیث رفع، آثار شرعیه را بر می دارد نه عقلیه را. زیرا جزئیت، مجعول شرعی نیست بلکه از حکم تکلیفی انتزاع می شود یعنی وقتی شارع می فرماید: صل مع السوره، عقل می گوید: بنا بر این سوره جزء نماز است.

صاحب کفایه در مقام جواب می فرماید: جزئیت هر چند امری است عقلی ولی بالاخره حد و ریشه اش به شارع بر می گردد. یعنی اگر شارع از عبارت مع السوره استفاده نمی کرد، ما هم جزئیت را نمی فهمیدیم. حدیث رفع جایی را شامل می شود که حکم، با شارع ارتباط داشته باشد، این ارتباط گاه مستقیم و گاه مانند مورد فوق غیر مستقیم. بنا بر این حدیث رفع می تواند آن را شامل شود.

الاشکال الثانی: حدیث الرفع، حدیث رفع لا حدیث وضع.

حدیث رفع، چیزی که موجود است را بر می دارد ولی کسی که سوره را ترک کرده است، امری عدمی را انجام داده است. امر عدمی قابل رفع نیست. یعنی حدیث رفع نمی تواند سوره ای که نیست را بر دارد. اگر کسی جهلا یا نسیانا شراب بخورد حدیث رفع آن را بر می دارد ولی اگر کسی نسیانا یا جهل سوره را ترک کرد چیزی نیست تا رفع شود.

یلاحظ علیه: مرفوع امری است وجودی زیرا همان طور که در جلسه ی قبل هم گفتیم، حدیث رفع در مقام اثبات که همان اراده ی استعمالیه است خود عناوین نه گانه را که وجودی اند برداشته است.

اما در مقام ثبوت که همان اراده ی جدیه است وجوب سوره را برداشته است. بنا بر این در هر دو حال، آنچه برداشته شده است حکمی وجودی است نه عدمی.

الاشکال الثالث: لا دلیل لتعلق الامر بالاجزاء الباقیه

اگر بتوانیم وجوب سوره را با حدیث رفع حذف کنیم، چه دلیلی است که باقی مانده ی واجب، به وجوب خود باقی است. حدیث رفع، اصل مثبت نیست یعنی فقط می گوید که سوره در صورت جهل و نسیان، وجوبی نداشته است ولی دیگر ثابت نمی کند که ما بقی به وجوب خود باقی است و اینکه ما بقی به وجوب خود باقی است اثری است عقلی نه شرعی. بنا بر این تا دلیل شرعی مبنی بر وجوب اجزاء باقیمانده اقامه نشود، دلیلی بر آن نداریم.

یلاحظ علیه: اگر مولی بگوید: جائنی القوم و بعد بگوید: الا زیدا، دلالت دارد که همه ی قوم آمدند و فقط یک مورد استثناء شده است. بنا بر این همان دلیل اول که می گوید نماز که ده جزء است واجب است بعد از حدیث رفع دلالت دارد که بجز سوره، ما بقی اجزاء واجب است. صلات اسمی است مشترک که همه ده جزئی را شامل می شود و هم نه جزئی را.

ص: ۴۹۲

الاشکال الرابع: جریان حدیث الرفع ینتج عکس المطلوب

شما با حدیث رفع می خواهید نماز ناسی و جاهل را تصحیح کنید و حال آنکه با حدیث رفع نماز را در این دو حالت فاسد خواهید کرد زیرا حدیث رفع، صحت جزء را برداشته است. بنا بر این نماز که بدون این جزء خوانده شده است باید فاسد باشد.

یلاحظ علیه: اثر جزء، صحت نیست. صحت اثر کل است. اثر جزء فقط دو چیز است زیرا جزء یا حکم وضعی است و یا تکلیفی بنا بر این اثر آن یا جزئیت است و یا وجوب.

الاشکال الخامس: امتناع خطاب الجاهل و الناسی

این اشکال در کفایه، رسائل، تقریرات آیت الله نائینی و دیگران ذکر شده است و آن اینکه وقتی ناسی و جاهل را خطاب کنند و بگویند: ای جاهل و ای ناسی جزء بر شما واجب نیست، در این حال هر دو آگاه می شوند. بنا بر این جاهل و ناسی باید خطاب داشته باشند ولی به محض خطاب از جهل و نسیان در می آیند از این هرگز نمی شود به آنها خطاب کرد.

شیخ در رسائل جواب هایی ارائه می دهد که به نظر ما صحیح نیست جواب صحیح چیزی است که آیه الله بروجردی به آن اشاره کرده است و آن اینکه به عنوا ناسی، جاهل و ذاکر کسی مورد خطاب قرار نمی گیرد بلکه همه به عنوان ایها المومنون و مانند آن مورد خطاب قرار می گیرند. غایه ما فی الباب در مورد ناسی و جاهل، حدیث رفع، جزئیت را حذف می کند و خطاب به قوت خود باقی است و کما کان عالم، ناسی و جاهل را شامل می شود.

مثلا مسافر و حاضر همه یک خطاب دارند و هر دو باید نماز بخوانند و اختلاف در کیفیت امتثال است یعنی حاضر باید چهار رکعتی و مسافر باید دو رکعتی نماز بخواند. این همان است که خداوند می فرماید: (وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ) (۱)

عبارت (أَنْ تَقْصُرُوا) علامت آن است که یک نماز بیشتر نیست ولی فقط مسافر باید از آن کمی کمتر بخواند.

در ما نحن فیه هم خطاب یکی است و اختلاف در امتثال است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اضطرار و اکراه می رویم.

سخنی در ما لا یعلمون، نسیان و اکراه ۹۲/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سخنی در ما لا یعلمون، نسیان و اکراه

اگر می گوییم: ما لا یعلمون و یا نسیان، عملی را تصحیح می کند این در جایی است که از مکلف عملی سر بزند مثلا فرد، نماز می خواند و نمی داند استعاذه جزء است یا نه. بنا بر این او می تواند آن را ترک کند و در این صورت نمازش صحیح است زیرا صلات اسم برای جامع است و هم صدق می کند در جایی که نماز با استعاذه باشد و هم در جایی که استعاذه نباشد از این رو اگر حدیث رفع اجازه دهد استعاذه حذف شود باز هم نماز به عمل، صدق می کند.

ولی اگر کسی عملی را انجام ندهد مثلا جاهل باشد و بدون خواندن عقد و با معاطات نکاح کرده باشد در اینجا ما لا یعلمون، جاری نمی شود.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱۰۶.

یا اینکه فرد می دانست که عقد لازم است ولی فراموش کرد و تصور کرد عقد خوانده است. در اینجا هم نسیان در حدیث رفع جاری نمی شود زیرا عملی از فرد سر نزده است و باید دوباره عقد را بخواند.

نظیر این مسئله در جلد اول کفایه در باب اجزاء مطرح شده است و آن اینکه اجزاء در جایی است که عملی از انسان سر بزند مثلا نمازی با تیمّم و یا با جبیره خوانده شود از این رو اگر کسی جاهل باشد و نماز را نخواند، اجزاء معنا ندارد.

اما در مورد اضطرار و اکراه: (۱) (۲)

ابتدا بحث اکراه که یکی از فقرات حدیث رفع است را مطرح می کنیم. شیخ انصاری این بحث را در رسائل و در مکاسب

محرمه مطرح کرده است.

اکراه گاه بر حکم تکلیفی (۳) بار می شود و گاه بر حکم وضعی.

ابتدا بحث اکراه در حکم تکلیفی را بیان می کنیم. مثلا کسی است که او را اکراه بر عمل جنسی حرام می کنند. واضح است که به صرف اکراه او نمی تواند عمل را انجام دهد بلکه باید ببیند اگر این کار را انجام ندهد آیا ضررش قابل توجه (۴) است یا نه. اگر ضرر کم باشد نباید عمل را انجام دهد بلکه باید به گونه ای باشد که زیانی که متوجه او می شود از زنا بالاتر باشد مثلا پای او را قطع می کنند و یا فرزندش را می کشند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۵.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۵.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۶.

بـا این حـال از یـک روایت اسـتفاده می شود که لازم نیست خیلی سـخت گرفت و آن اینکه فردی از امام صادق علیه السـلام سؤال می کند که شوهر، همسـرش را در حال روزه به جماع وادار می کند. امام علیه السلام می فرماید: اگر زن رضایت داشته باشـد شوهر باید کفاره ی خودش را بدهد و همسـرش هم کفاره ی خودش را ولی اگر از روی اکراه باشد دو کفاره بر گردن شوهر است امام علیه السلام گویا به صرف طیب نفس کفایت می کند:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارَ (شیخ کلینی است ولی توثیق نشده است) عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ (اهل نهاوند است و نجاشی در مورد او می گوید: کان ضعیفا فی حدیثه متهما فی دینه) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ (مردد بین دو نفر است که عبارتند از عبد الله بن حماد انصاری و عبـد الله بن حماد بصـری که هیچ کدام توثیق نشده اند) عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ أَتَی امْرَأَتَهُ وَ هُوَ صَائِمٌ وَ هِیَ صَائِمَةٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ اسْتَكْرَهَهَا فَعَلَيْهِ كَفَّارَتَانِ وَ إِنْ كَانَتْ طَاوَعَتْهُ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ وَ عَلَيْهَا كَفَّارَةٌ ... (۱) [۵]

به این روایت نمی توان عمـل کرد زیرا سـند آن هم ضـعیف (۲) است. بنا بر این زن بایـد از خودش دفاع کنـد و صـرف عدم طیب نفس کافی نیست که کفاره از او سلب شود.

ص: ۴۹۶

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۱۰۳، ط دار الکتب الاسلامیه.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۶.

اکراه در حکم وضعی: (۱)

اکراه در این قسم گاه بر سبب است و گاه بر مسبّب.

اما اکراه در سبب: مثلا کسی در جایی است که اگر بسم الله بگوید به ضررش تمام می شود. حنابله و بعضی دیگر یا بسم الله را در نماز نمی گویند و یا اگر بگویند: آن را به آرامی می گویند. علت آن این است که امیر مؤمنان علیه السلام به مالک اشتر نوشت مردم را به جهر به بسم الله امر کن و آنها در واقع با علی علیه السلام مخالفت می کنند.

یا اینکه کسی در جایی است که ناچار است در نماز، تکتّف کند. (به قول اهل سنت، قبض الیسری بالیمنی) اگر کسی در حال اختیار چنین کند نمازش باطل است.

به هر حال فرد بر ترک شرط (۲) (ترک جهر به بسم الله) یا بر ترک جزء (نخواندن بسم الله) یا بر ایجاد مانع (تکتّف) مکره شده است. حال آیا عملش صحیح است یا نه.

عملش صحیح است به همان بیانی که در سابق گفتیم و آن اینکه نماز واجب است مطلقا چه فرد مختار باشد و چه مکره. حدیث رفع جزئیت و شرطیت را در حال اکراه از بین می برد و وجود مانع در آن در حال اکراه مضر نمی باشد و مانعیت مانع از بین می رود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۷.

البته باید توجه داشت که کلمه ی صلات هم با جهر و هم بدون آن صدق می کند و هکذا هم بدون تکتف و هم با تکتف.

امام قدس سره (۱) در مورد اکراه بیانی دارد و آن اینکه در اکراه باید بین اکراه به مانع و اکراه به ترک جزء و ترک شرط فرق گذاشت که در اکراه به مانع نماز صحیح است ولی در دو مورد دیگر نه.

ایشان می فرماید: حدیث رفع اکراه به مانع را می گیرد ولی اکراه به ترک جزء و شرط را نمی گیرد زیرا متعلق اکراه باید دارای اثر باشد. مانع اثر دارد و اثر آن بطلان است که با رفع اکراه، رفع می شود ولی ترک جزء و شرط، اثر ندارد تا با حدیث رفع، مرتفع شود. بله جزء و شرط اثر دارد ولی ترک آن اثر ندارد.

بعد ایشان اضافه می کند که بین باب اکراه و بین ما لا یعلمون و نسیان فرق است زیرا ایشان ما لا یعلمون و نسیان جزء و شرط را شامل می شد ولی اکراه نمی شود و آن اینکه متعلق نسیان و ما لا یعلمون در مورد نسیان و جهل به جزء و شرط چیزی است که دارای اثر است به عبارت دیگر متعلق جهل و نسیان، شیء است و مراد نسیان ترک و جهل به ترک نیست. ولی در باب اکراه چنین نیست بلکه متعلق اکراه ترک است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۸.

یلاحظ علیه: به نظر ما همه از یک باب است و فرقی بین آنها نیست زیرا جزئیت هرچند امری شرعی نیست ولی حدیث رفع جزئیت را بر می دارد زیرا جزئیت، سرانجامش به شارع ختم می شود بر همین اساس ترک آن هم سرانجامش به شارع می رسد زیرا اگر جزء ترک شود هرچند در ابتدا به شارع وابسته نیست ولی با واسطه کارش به شارع ختم می شود (۱) و آن اینکه شارع می تواند بگوید که جزء چون ترک شده است نماز باطل است و در نتیجه باید آن را اعاده کرد. بنا بر این ترک جزء و شرط، بی اثر نیست و اثر آن بطلان و اعاده ی نماز است.

بر این اساس ما قائلیم که اکراه در مانع، جزء و شرط موجب تصحیح نماز است و نماز باطل نمی شود.

اکراه بر مسبّب: (۲) مثلا کسی را بر زوجیت اکراه می کنند که از روی اکراه عقد را بخوانند یا اینکه کسی را بر جنابت مجبور می کنند که مسبّب از وطیء است.

واضح است زوجیت (۳) که مسبّب از عقد است صحیح نمی باشد زیرا عقد در صورتی مؤثر است که جدی باشد و من عقد را بدون قصد جدی می خوانم و آنها هم از دل من خبر ندارند و اکراه به امر قلبی تعلق نمی گیرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۹.

بنا بر این اگر جایی باشد که در مسبّب، اختیار شرط است در آنجا اکراه سبب تصحیح عمل نمی شود. (بله اگر عقد را محضر دار بخواند آن را باید جداگانه بحث کرد)

اما اگر مسبّب چیزی باشد که در سبب، اختیار شرط نباشد مثلا کسی را وادار به جنابت (۱) کردند که یا از وطی یا اخراج منی حاصل می شود در آنجا چه فرد نیّت بکند یا نه مسبّب حاصل می شود.

در این موارد اثر مسبّب باقی است و قابل رفع نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد در مورد اضطرار بحث می کنیم.

اضطرار (در حدیث رفع) ۹۲/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضطرار (در حدیث رفع) (۲)

گفتیم برای فقیه، چهار عنوان در حدیث رفع مهم است. این چهار فقره عبارتند از: ما لا یعلمون، نسیان، اکراه و اضطرار.

بحث در عنوان اضطرار است. گاهی از اوقات، انسان به انجام عملی مباح و حلال مضطر است. مثلا فرزندش مریض است و او پول ندارد و مجبور است خانه اش را بفروشد (۳) تا فرزند را معالجه کند. رفع اضطرار در حدیث رفع به این معنا نیست که بیع خانه باطل است زیرا حدیث رفع، حدیث امتنان است و در مورد فوق، صحت بیع خانه به نفع فروشنده است زیرا اگر بیعش باطل باشد او نمی تواند هزینه ی فرزندش را تأمین کند.

ص: ۵۰۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۹.

بله اگر کسی به فعل حرامی مضطر باشد، حدیث رفع آن را شامل می شود مثلاـ کسی در بیابان است و به سبب شدت گرسنگی مضطر به اکل میته (۱) می شود. حدیث رفع، حرمت را بر می دارد و در نتیجه خوردن میته برای او حرام نیست.

فرد گاه، به حکم وضعی مضطر می شود مثلا مضطر شد که سوره را در نماز نخواند و یا اینکه نماز را جهر و یا اخفات بخواند و یا اینکه به وجود مانع مضطر شده باشد. مبنای ما این است که در تمام این موارد که فرد به جزء و شرط و یا ایجاد مانع (۲) مضطر می شود، عملش صحیح است و آن اینکه امر به نماز اطلاق دارد و هم حالت اختیار را شامل می شود و هم حالت اضطرار را. حدیث رفع در این صورت، حالت اضطرار را شامل می شود و وجوب جزء و شرط و مانعیت مانع را از بین می برد.

به بیان دیگر می بینیم که نماز، لفظ جامعی است و هم نماز با آن اجزاء و شرایط را شامل می شود و هم بدون آنها را بنا بر این بدون بعضی از این اجزاء و شرایط هم نماز بر عمل صدق می کند.

اما امام قدس سره بین مانع [3] و بین جزء و شرط فرق گذاشته است و آن همانی است که در جلسه ی قبل در مورد اکراه از ایشان نقل کردیم که عبارت بود از اینکه مانع اثر دارد که همان بطلان است ولی ترک جزء و شرط اثر ندارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۸.

ما در جواب گفته بودیم همین مقدار که حدش [(۱)] به شارع برسد کافی است یعنی ترک جزء و شرط خودش بی اثر است ولی اگر کسی این دو را ترک کند معنایش این است که عملش مجزی نیست و باید اعاده کند. همین مقدار کافی در این است که جزء و شرط اگر ترک شوند اثر داشته باشند. همین بحث در مورد اضطرار هم جاری است.

اکمال: گفتیم حدیث رفع در شبهات تحریمیه و وجوبیه و هم در احکام وضعیه جاری می شود. (البته بحث در شبهات تحریمیه است مانند اینکه آیا شرب تتن حرام است یا حلال.)

به هر حال گفتیم در شک در تکلیف، قائل به برائت می شویم.

اخباری در مقابل می گوید: به عنوان ثانوی باید احتیاط کرد. بنا بر این اگر ادله ی اخباری تمام [(۲)] باشد، دلیل او بر حدیث رفع مقدم است زیرا حدیث رفع می گوید: ما لا یعلمون به عنوان اولی و ثانوی رفع شده است. ولی اخباری می گوید: هرچند به عنوان اولی، حدیث رفع در موردی که ما علم نداریم جاری می شود ولی به عنوان ثانوی نه. یعنی چون از شارع وارد شده است که باید در دین احتیاط کرد بنا بر این این موارد که ما لا یعلمون است به عنوان ثانوی، یعلمون می شود. (بعدها به ادله ی اخباریون اشاره می کنیم)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۹۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۰.

به هر حال بحث در استدلال به برائت بر اساس سنت است و تا به حال در حدیث اول بحث می کردیم که حدیث رفع بود. اکنون به سراغ حدیث دوم می رویم:

الحدیث الثانی: حدیث الحجب (۱) (۲) (۳)

مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی (شیخ کلینی که وفاتش در دست نیست) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی (اشعری قمی که رئیس قمیین بوده است به گونه اینکه امراء در قم که می خواستند با شخصیتی ملاقات کنند به سراغ او می رفتند) عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ (یا حسن بن فضال است و یا علی بن حسن بن فضال که هر دو ثقه اند ولی فطحی می باشند بنا بر این روایت موثقه می شود.) عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ (ثقه است) عَنْ أَبِی الْحَسَنِ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ (۴)

در سند این روایت مشکلی وجود ندارد.

اما در دلالت حدیث باید در مورد (ما) موصوله بحث کنیم.

شیخ انصاری می فرماید: مراد از آن معارف است یعنی چیزهایی که خداوند آن را از بندگان خود مخفی (۵) کرده است. مثلا اینکه برزخ چگونه است، بهشت و جنهم به چه کیفیتی است. انسان نباید به دنبال این معارف برود.

ص: ۵۰۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۰.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۱.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۱.

۴- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۱۶۴، ط دار الکتب الاسلامیه.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۱.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: إِنَّ اللَّهَ ... سَکَتَ لَکُمْ عَنْ أَشْیَاءَ وَ لَمْ یَدَعْهَا نِسْیَاناً فَلَا تَتَکَلَّفُوهَا. (۱) [۱۳]

مثلا خداوند در مورد قضا و قدر توضیح زیادی ارائه نکرده است از این رو نباید انسان سعی کند در آن غور کند.

با این تفسیر، این روایت ارتباطی به مبحث برائت ندارد.

اما ممکن است مراد از «ما» احکامی باشد که از اهل بیت صادر شده است ولی به دست ما نرسیده است. در این صورت به مبحث برائت مرتبط می شود مثلا شرب تتن ممکن است حکمش از اهل بیت صادر شده باشد ولی به دست ما نرسیده باشد.

امام قدس سره قائل بود که مراد از «ما» احکام است ولی شیخ انصاری برای مدعای خود به دو دلیل تمسک می کند:

دلیل اول: حجب در این روایت به خداوند نسبت داده می شود و حال آنکه اگر قرار بود مراد از «ما» احکام باشد، حجب به دشمنان اهل بیت (۲) نسبت داده می شد که نگذاشتند یک سری احکام به دست ما برسد.

دلیل دوم: حجب در این روایات به «عن العباد» یعنی همه ی بندگان استناد داده شده است و حال آنکه اگر احکام باشد، لا اقل کسانی که در زمان امام صادق علیه السلام بودند از بعضی از آنها باخبر بودند.

امام قدس سره که قائل است مراد، احکام است در مقام جواب برآمده است:

۱-

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۱.

ایشان از دلیل اول جواب می دهد: مانع ندارد که فعل بشر را بتوان به خداوند نسبت داد. بنا بر این همین که امویان و عباسیان مانع از رسیدن احکام شدند این کار به مشیت خداوند بوده است زیرا کاری بدون مشیت و اذن خداوند انجام نمی پذیرد (البته بدون اینکه قائل به جبر شده باشیم) کما اینکه خداوند در قرآن می فرماید: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللَّهَ رَمى . (۱)

مخصوصا که این کارها، عمومی بوده است نه کار شخصی بنا بر این انتساب آن به خداوند راحت تر انجام می شود.

اشکال نشود که حسنه را می توان به خداوند نسبت داد ولی سیئه را نمی شود. جواب این است که خداوند در قرآن می فرماید: وَ إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هٰذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هٰذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (۲)

یا اینکه خداوند می فرماید: ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلى أُصُولِها فَبِإِذْنِ اللَّه (۳) یعنی بریدن درخت و باقی گذاشتن آن هر دو به اذن خداوند است.

سپس امام قدس سره از دلیل دوم شیخ انصاری پاسخ می دهد: عام، در روایت فوق استغراقی (۴) نیست کما اینکه شیخ انصاری ادعا داشت و می فرمود: این علوم، علومی است که از همه مخفی مانده است. بلکه مراد این است: کل من حجب الله علمه عنهم فهو مرفوع، بنا بر این شامل جمیع نمی شود بلکه مخصوص هر کسی است که علمی به او نرسیده باشد.

۱- انفال/سوره۸، آیه۱۷.

۲- نساء/سوره۴، آیه۷۸.

۳- حشر/سوره۵۹، آیه۵.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۳.

نقول: حدیث فوق می تواند (۱) هم معارف را شامل شود و هم احکام را چه حکمیه باشد و چه وضعیه.

حدیث سوم: الناس فی سعه ما لا یعلمون (۲) (۳) (۴)

این حدیث به سه گونه نقل شده است:

یکی همان است که ذکر کردیم که در کفایه و رسائل ذکر شده است و در کتب ما ذکر نشده است.

نوع دیگر حدیثی است که کتاب کافی نقل شده است:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع سُئِلَ عَنْ سُفْرَهٍ وُجِدَتْ فِی الطَّرِیقِ مَطْرُوحَهً کَثِیرٍ لَحْمُهَا وَ خُبْزُهَا وَ بَیْضُهَا وَ جُبُنُّهَا وَ فِیهَا سِکِّینٌ فَقَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع یُقَوَّمُ مَا فِیهَا ثُمَّ یُؤْکَلُ (اول قیمت آنها را محاسبه کنید بعد بخورید) لِأَنَّهُ یَفْسُدُ (زیرا اگر نخورید فاسد می شود.) وَ لَیْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ (اگر صاحبش پیدا شد، قیمتش را به او می پردازید) قِیلَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ لَا یُدْرَی سُفْرَهُ مُسْلِمٍ أَوْ سُفْرَهُ مَجُوسِیٍّ (بنا بر این ممکن است گوشت موجود در آن مذکی نباشد. علت مجوسی بودن این است که آن زمان که امام علیه السلام در کوفه بود بخشی از مردم آنجا ایرانی بودند و هنوز مسلمان نشده بودند) فَقَالَ هُمْ فِی سَعَهٍ حَتَّی یَعْلَمُوا (۵)

ص: ۵۰۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۳.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۱.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۲.

۵- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۲۹۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

حدیث سوم در کتاب عوالی اللئالی آمده است که کتابی است که قابل اعتماد نیست:

عَنِ النَّبِیِّ ص قَالَ النَّاسُ فِی سَعَهٍ مَا لَمْ یَعْلَمُوا. (۱)

ان شاء الله در جلسه ی بعد سند حدیث کلینی و دلالت آن را بررسی می کنیم.

دلالت سنت بر برائت در شبهات تحریمیه ۹۲/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت سنت بر برائت در شبهات تحریمیه

بحث در دلالت سنت بر برائت در شبهات تحریمیه است.

به حدیث سوم رسیده ایم که عبارت است از الناس فی سعه ما لا یعلمون (۲)

گفتیم این حدیث به سه گونه نقل شده است این حدیث به سه گونه نقل شده است:

یکی همان است که ذکر کردیم که در کفایه (۳) و رسائل (۴) ذکر شده است و سندی هم ندارد و به این لفظ در کتب حدیث ما نیز موجود نیست و ظاهرا ایشان به حافظه اکتفاء کرده اند در نتیجه آن را صحیح نقل نکرده اند.

دومین حدیث، چیزی است که در کتاب کافی (۵) نقل شده است:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع سُئِلَ عَنْ سُفْرَهٍ وُجِدَتْ فِی الطَّرِیقِ مَطْرُوحَهً کَثِیرٍ لَحْمُهَا وَ خُبْزُهَا وَ بَیْضُهَا وَ جُبُنُّهَا وَ فِیهَا سِکِّینٌ فَقَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع یُقَوَّمُ مَا فِیهَا ثُمَّ یُؤْکَلُ (اول قیمت آنها را محاسبه کنید بعد بخورید) لِأَنَّهُ یَفْسُدُ (زیرا اگر نخورید فاسد می شود.) وَ لَیْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ (اگر صاحبش پیدا شد، قیمتش را به او می پردازید) قِیلَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ لَا یُدْرَی سُفْرَهُ مُسْلِمٍ أَوْ سُفْرَهُ مَجُوسِیٍّ (بنا بر این ممکن است گوشت موجود در آن مذکی نباشد. علت مجوسی بودن این است که آن زمان که امام علیه السلام در کوفه بود بخشی از مردم آنجا ایرانی بودند و هنوز مسلمان نشده بودند) فَقَالَ هُمْ فِی سَعَهٍ حَتَّی یَعْلَمُوا. (۶)

ص: ۵۰۷

۱- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۸، ص ۲۰، حدیث۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۳.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۲.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص ۴۱.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۴.

۶- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۲۹۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

دلالت ذیل حدیث شفاف است ولی مشکل این است که در مورد داستان سفره ذکر شده است:

اشکال اول آن این است که مورد، شبهه ی موضوعیه (۱) است (آیا لحم، مذکی است یا نه) و حال آنکه بحث ما با اخباری در شبهه ی حکمیه (۲) می باشد. در شبهات موضوعیه ما و اخباری قائل به برائت هستیم.

اشکال دوم این است که تطبیق حدیث بر مورد مزبور صحیح نیست (۳) زیرا اصل در لحوم، حرمت می باشد زیرا استصحاب می کنیم و می گوییم: وقتی گوسفند زنده بود اکل لحم آن حرام بود حال وقتی از بین رفته است و شک داریم مذکی است یا نه همان حرمت را استصحاب می کنیم. این بر خلاف چیزهایی مانند آب است که اصل در آن طهارت می باشد. بنا بر این اگر ما در شبهات موضوعیه قائل به برائت هستیم این در جایی است که لحم نباشد. هکذا اگر زنی را از دور می بینیم که نمی دانم محرم است یا نامحرم در اینجا هم هرچند شبهه، موضوعیه است نمی توانیم او را ببینیم زیرا اصل در نساء حرمت است.

ان قلت: شاید (۴) امیر مؤمنان علی علیه السلام به قاعده ی دیگری تمسک کرده است و آن اینکه اگر چیزی در سرزمین مسلمین یافت شود که اکثریت مردم آن را مسلمین تشکیل می دهند، قرینه بر این است که گوشت موجود تذکیه شده است بر خلاف جایی که غلبه با کفار باشد که قرینه بر عدم مذکی بودن حیوان دلالت دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۴.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۴.

قلت: این کلام صحیح است ولی به کار ما نمی آید زیرا حلیت در این حال بر غلبه ی اسلام (۱) مستند است نه بر اصاله البرائه.

حدیث سوم در کتاب عوالی اللئالی (۲) آمده است که کتابی است که قابل اعتماد نیست: عَنِ النَّبِیِّ ص قَالَ النَّاسُ فِی سَعَهٍ مَا لَمْ یَعْلَمُوا. (۳)

(ما) گاه موصوله است و گاه مصدریه. (۴) (ما) مصدریه گاه ظرفیه است و گاه غیر ظرفیه. (۵) (مراد از ظرف همان زمان است.) مصدریه به این معنا است که فعل ما بعد خود را تبدیل به مصدر می کند.

(ما) موصوله: (وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ خَیْرٍ یُوَفَّ إِلَیْکُمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ) (۶) (ما) مصدریه ی غیر ظرفیه (غیر زمانیه): (وَ ضاقَتْ عَلَیْکُمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ) (۷) ای ضاقت علیهم الارض برحبها یعنی مدینه با وسعتی که داشت برای آنها ضیق شد. (ما) مصدریه ی ظرفیه (زمانیه): (ما دُمْتُ حَیًّا) (۸) یعنی تا زمان حیاتم. حال باید دید (ما) در خبر فوق به کدام معنا است.

اگر موصوله باشد معنای (۹) روایت چنین می شود: الناس فی سعه الشیء الذی لم یعلموا. یعنی مردم از ناحیه ی چیزی که نمی دانند در ضیق نمی باشند. یعنی نمی دانیم در شرب تتن آیا ضیقی مانند حرمت، یا وجوب احتیاط بر من هست یا نه و روایت فوق می گوید چنین نیست در نتیجه این روایت بر برائت دلالت دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۵.

۲- عوالی اللئالی،ابن ابی جمهور الأحسائی، ج۱، ص۴۲۴.

۳- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۸، ص۲۰، حدیث۴.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۵.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۵.

۶- بقره/سوره۲، آیه۲۷۲.

۷- توبه/سوره۹، آیه۲۵.

۸- مریم/سوره۱۹، آیه۳۱.

۹- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۵.

ان قلت: سؤالی در رسائل و کفایه است و آن اینکه بین حدیث رفع (۱) و این حدیث چه فرقی است زیرا در حدیث رفع گفتیم که حدیث رفع به شرطی بر برائت دلالت دارد که دلیل اخباری تام نباشد و الا دلیل اخباری بر آن مقدم می شود زیرا حدیث رفع اطلاق دارد و رفع را به عنوان اولی و ثانوی شامل می شود ولی دلیل اخباری فقط عنوان ثانوی را شامل می شود در نتیجه بر حدیث رفع مقدم می شود.

اشکال این است که چرا آن حرف را در اینجا تکرار نمی کنیم و نمی گوییم: صحت روایت فوق مترتب بر این است که دلیل اخباری تمام نباشد و الا دلیل اخباری بر حدیث فوق مقدم می شود؟

قلت: بین لسان حدیث رفع و بیان لسان حدیث فوق (۲) فرق است. لسان حدیث رفع این است که چیزی را که نمی دانند از آنها رفع شده است. این لسان اعم از است چیزی که ظاهرا ندانیم و یا واقعا ندانیم. بنا بر این دلیل اخباری اگر تام باشد می گوید: من اگر واقع را ندانم ولی ظاهر را می دانم. به عبارت دیگر، حدیث رفع می گوید: انسان ها مادامی که جاهل هستند تکلیفی ندارند ولی دلیل اخباری می گوید: با وجود این دلیل انسان ها جاهل نیستند بلکه عالم اند و آن اینکه باید احتیاط کنند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۶.

اما حدیث فوق می گوید: انسان ها از ناحیه ی چیزی که نمی دانند (حکم واقعی) در سعه اند و در حرج و ضیق نمی باشند. این ضیق علامت آن است که حتی احتیاط هم واجب نیست.

بنا بر این اگر (ما) موصوله باشد و بعد دلیل اخباری هم تمام باشد، این حدیث با دلیل اخباری معارض می شود.

اما اگر (ما) مصدریه ی زمانی باشد (۱) معنای حدیث چنین می شود: الناس فی سعه ما دام لم یعلموا. در این صورت، لسان آن با لسان حدیث رفع یکی می شود به این معنا که اگر دلیل اخباری تام باشد بر آن حاکم می شود. زیرا انسان ها در سعه اند تا زمانی که ندانند ولی دلیل اخباری می گوید: من بیان هستم و بر طبق آن تو می دانی باید چه کنی و آن اینکه باید احتیاط کنی.

به هر حال سند فوق سند مناسبی ندارد و نمی توان به آن تکیه کرد.

الحدیث الرابعه: حدیث الحلیه (۲) (۳) (۴)

حدیث حلیت به دو گونه نقل شده است در رسائل و کفایه به یک گونه و در کتب اربعه به گونه ی دیگری بیان شده است. ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

ص: ۵۱۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۷.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۱.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۵.

بحث اخلاقی:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ فِي حِكْمَةِ آلِ دَاوُدَ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ عَارِفاً بِزَمَانِهِ مُقْبِلًا عَلَى شَأْنِهِ حَافِظاً لِلِسَانِهِ (۱)

امام صادق علیه السلام این روایت را از زبان داود علیه السلام نقل می کند و آن اینکه عاقل باید بداند در زمانش چه می گذرد. عاقل نباید همواره به گذشته فکر کند. فکر به گذشته موجب می شود که انسان به زمان حال فکر نکند.

دنیای امروزه به گونه ای است که فکری که در شرق یا غرب تولید می شود سریع به تمام دنیا منتقل می شود. سعودی ها فکر می کند که اگر جلوی ورود کتاب هایی را در گمرگ بگیرند، فکر آن وارد مملکت آنها نمی شود و حال آنکه امروزه از طریق اینترنت و یارانه ها همه ی آن افکار و کتب وارد مملکت آنها می شود.

دنیا به دو چیز احتیاج دارد، به فقیهی که جامع الشرایع باشد و مبلغی که زبان روز را بداند و بتواند آنها را منتشر کند.

امام علیه السلام در فقره ی دوم حدیث می فرماید: انسان باید دنبال شأن خودش باشد. یعنی اقتصاد دان باید دنبال اقتصاد باشد نه اینکه دنبال پزشکی رود. طالب علم باید درس بخواند و کتاب بنویسد و به منبر رود و خطابه و وعظ کند. اگر او این را رها کند و به سراغ کارهایی رود که اقتضای دیگری دارد، نمی تواند موفق باشد. طلبه هنگام تحصیل باید فقط درس بخواند.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۱۱۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

سومین نکته ای که امام علیه السلام به آن اشاره می کند این که مؤمن باید حافظ زبان خود باشد و موقع حرف زدن و نسبت دادن مواظب باشد آبروی کسی را نریزد و حرام و حلال را رعایت کند.

حاج آقا حسین قمی در مجلسی بود که کسی در آن غیبت کرده بود. ایشان گفت: من از زمانی که بالغ شدم تا به امروز نه غیبت کرده ام و نه به غیبت کسی گوش کرده ام.

امروزه بدبینی در همه ی طبقات زیاد شده است و ما نباید تا دلیل روشنی بر مطلبی نباشد مسأله ای را به کسی نسبت دهیم.

تمسک به حدیث حلیت بر برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تمسک به حدیث حلیت بر برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه

بحث در تمسک به سنت (۱) (۲) (۳) در برائت در شبهه ی حکمیه ی تحریمیه است. به روایاتی تمسک کردیم و امروز به سراغ حدیث چهارم می رویم:

الحدیث الرابع: حدیث الحلیه (۴) (۵) (۶)

محمد بن یعقول عن عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ (شیخ کلینی) عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ کُلُّ شَیْءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ (در کفایه حتی تعرف (۷) استٍ و این نشان می دهد که او به حافظه ی خود اکتفاء کرده است.) أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِکَ وَ ذَلِکَ مِثْلُ الثَّوْبِ یَکُونُ عَلَیْکَ قَدِ اشْتَرَیْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَهٌ أَوِ الْمَمْلُوکِ عِنْدَکَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِیعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَهٍ تَحْتَکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ أَوْ رَضِیعَتُکَ وَ الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا عَلَی هَذَا (حلیت) حَتَّی یَسْتَبِینَ لَکَ غَیْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَیِّنَهُ (۸) [۸] (۹)

ص: ۵۱۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۳۷۳.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۳۹.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۷.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۷.

۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۱.

۶- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۵.

۷- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۱.

۸- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۴، حدیث۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.

۹- الاصول من الکافی، شیخ کلینی،ج۵، ص۳۱۳.

شیخ کلینی این روایت را به دو واسطه از امام صادق علیه السلام نقل می کند. در کتاب کافی، به ندرت پیش می آید که واسطه ها تا این مقدار کم باشند و روایات اینچنینی از ارزش بالایی برخوردار است. در سابق، علماء برای اخذ روایات از مشایخ خود به سفر می رفتند تا تا آنجا که می توانند واسطه را کم کنند.

در این روایت امام علیه السلام سه مثال می زند تا مسأله را شفاف کند:

اول اینکه عبایی بر دوش انسان است و انسان احتمال می دهد مسروقه باشد.

دوم اینکه غلامی در خانه ی انسان است و احتمال می رود که آزاد بوده است ولی چون پولی برای خوردن و پوشیدن نداشته است خود را به عنوان عبد معرفی کرده است و به فروش رفته است.

سوم اینکه زنی در اختیار انسان است و احتمال می رود که خواهر رضاعی انسان باشد.

سپس امام علیه السلام می فرماید: به این شک ها نباید اهمیت داد مگر اینکه واقع روشن شود (به علم برسیم) و یا اینکه بینه ای بر آن قائم شود (به علمی دست یابیم).

اگر بخواهیم با این روایت بر برائت استدلال کنیم باید سه مرحله را طی کنیم:

المرحله الاولی سند حدیث: (۱)

در سند حدیث در مسعده بن صدقه مشکل است و آن اینکه او-زَیْدِیّ بَتْرِیّ است. شاید وجه تسمیه این باشد که زید بن علی در حق آنها گفته است: بَتَرَکم الله (۲) یعنی خداوند ریشه ی شما را بکَند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۸.

۲- اختیار معرفه الرجال، شیخ طوسی،ج۲، ص۵۰۵.

او توثیق نشده است ولی در کتب ما روایاتی دارد ولی در عین حال رد هم نشده است.

مضافا بر اینکه لحن روایت (۱) نشان می دهد که از معصوم صادر شده است. کسی که با روایات اهل بیت مأنوس باشد متوجه می شود که روایتی از معصوم صادر شده است یا نه. همچنین نظائر این روایات را که می خوانیم متوجه می شویم که این هم مضمون آنها است از معصوم صادر شده است.

المرحله الثانیه: توضیح کلمه ی (بِعَیْنِهِ)

باید دید این کلمه تأکید برای چیست؟

ما احتمال می دهیم که تاکید برای ضمیر (۲) غائب در «أنّه» است. یعنی حتی تعلم ان الشیء بعینه حرام. مثلا علم پیدا کنم که عبا، غلام و یا همسر، خودش برای انسان حرام است.

مرحوم امام احتمال می داد که کلمه «بعینه» تأکید برای «تَعلَمَ» (۳) باشد یعنی علم به درجه ی بالا برسد یعنی علم کاملی حاصل شود. اگر این گونه باشد روایت از بحث ما اجنبی است.

به نظر ما احتمال مرحوم امام قدس سره بعید به نظر می رسد.

المرحله الثالثه: شیخ انصاری تصور کرده است که ما دو روایت (۴) به این مضمون داریم یکی با قید (بِعَیْنِهِ) و دیگری بدون آن.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۹.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۹.

ولی ما هر چه گشتیم فقط همان روایت فوق را پیدا کرده ایم با این فرق که گاه این قید در آن حذف شده است ولی در هر حال، روایتی بجز مسعده بن صدقه نداریم.

اذا علمت هذه الامور الثلاثه فاعلم: ان الحدیث اجنبی عن المقام

این حدیث به بحث ما ارتباطی ندارد زیرا ما در شبهات حکمیه ی تحریمیه ی بحث می کنیم یعنی نمی دانیم حکم خداوند در مورد شرب تتن چیست.

بحث در شبهات موضوعیه نیست زیرا در شبهات موضوعیه، حکم را می دانیم و می دانیم خمر حرام است ولی نمی دانیم مایع مزبور خمر است یا سرکه.

روایت فوق ناظر به شبهات موضوعیه ی (۱) تحریمیه است. سه دلیل برای آن اقامه شده است:

شاهد اول: کلمه ی «بِعَيْنِهِ» (۲)

این قید در شبهات موضوعیه صدق می کند یعنی نمی دانیم مایع مزبور سرکه است یا خمر که می گویند: تا ندانید بعینه حرام است می توانید استفاده کنید.

به عبارت دیگر، این قید نشان می دهد که تا زمانی که شما حلال را از حرام نمی توانید جدا کنید می توانید آن را مرتکب شوید.

این در حالی است که در شبهات تحریمیه چنین سرگردانی ای وجود ندارد یعنی حرام، یا هست یا نیست. نه اینکه حکم را بدانم و در تطبیق آن مشکل داشته باشم.

ص: ۵۱۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۹.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۱۰.

شاهد دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عُبَيْدَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مِنَّا يَشْتَرِی مِنَ السُّلْطَانِ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَهِ وَ غَنَمِ الصَّدَقَهِ (سابقا از طرف خلفاء مأموری به روستاها می رفت و زکات ابل و غنم و بقر را می گرفت. بعضی از شیعیان این زکات را از مأموران سلطان می خریدند. سائل سؤال می کند که من ابل و غنم صدقه را می خرم آیا حلال است یا حرام.) وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَأْخُذُونَ مِنْهُمْ أَكْثَرَ مِنَ الْحَقِّ الَّذِی يَجِبُ عَلَيْهِمْ (این در حالی است که مأموران سلطان بیش از سهم زکات از مردم می گیرند) قَالَ فَقَالَ مَا الْإِبِلُ إِلَّا مِثْلُ الْحِنْطَهِ وَ الشَّعِيرِ وَ غَيْرِ ذَلِکَ (این مانند سهم گندم و جو است که از مردم می گیرند و شما از مأموران سلطان می خرید و اشکالی ندارد) لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ (بنا بر این مادامی که ندانیم ابل و غنم به ناحق اخذ شده است می توانید آن را بخرید.) (۱)

این روایت، روایت مسعده را توضیح می دهد و می گوید که سخن در شبهات موضوعیه است.

شاهد دوم: مثال هایی که امام علیه السلام در روایت مسعده زده است مانند مثال به عبا، مملوك و زن همه جزء شبهات موضوعیه است.

ص: ۵۱۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۱۹، ابواب ما یکتسب به، باب۵۲، حدیث۲۲۳۷۶، ح۵، ط آل البیت.

شاهد سوم: امام علیه السلام در آخر روایت به مسأله ی بینه که همان دو شاهد است اشاره فرمود. اقامه ی بینه مختص به شبهه ی موضوعیه است زیرا در شبهات حکمیه به شاهد و بینه احتیاج نیست بلکه قول یک فرد که عادل باشد کافی است. روایاتی که به دست ما رسیده است اکثرا خبر واحد است ولی ما به آن عمل می کنیم.

مرحوم آیت الله خوئی می فرماید: ذیل روایت نمی تواند شاهد باشد زیرا بینه به معنای دو شاهد عادل نیست بلکه به معنای آشکار شدن (۱) است بنا بر این یک نفر را هم شامل می شود. کما اینکه خداوند در قرآن می فرماید: (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَهُ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَه) (۲) که رسول خدا (ص) به تنهایی به عنوان بینه معرفی شده است.

یلاحظ علیه: بینه در قرآن همان است که ایشان می فرماید و به معنای (ما یتبین به) است. ولی در روایات (۳) به معنای دو شاهد عادل است کما اینکه رسول خدا (ص) می فرماید: انما اقضی بینکم بالایمان و البینات که همه می گویند به معنای دو شاهد عادل است.

مضافا بر اینکه ان شاء الله در جلسه ی بعد روایت دیگری داریم که در آن به جای بینه در روایت مسعده از شاهدان استفاده شده است. این قرینه بر آن است که مراد از بینه همان دو شاهد عادل می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۱۰.

۲- بینه/سوره۹۸، آیه۱.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۱.

برای مطالعه ی همین بحث در اصولی که در دوره ی قبل بیان شده است به این لینک مراجعه فرمائید: (۱)

تمسک به حدیث حل بر برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تمسک به حدیث حل بر برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه

آخرین نکته ای که در روایت مسعده بن صدقه (۲) (۳) (۴) است این است که این روایت ظاهرا به شبهه ی موضوعیه ی تحریمیه است. در جلسه ی قبل چند شاهد بر این مدعا آوردیم.

نکته ای که باید بحث شود این است که اگر این روایت مربوط به شبهات موضوعیه (۵) است چرا امام علیه السلام از عبارت «حتی تعلم» استفاده کرد نه از «حتی تعرف»؟ (۶)

فرق علم و عرفان در این است که علم را در کلیات و عرفان را در جزئیات به کار می برند به همین دلیل هرگز نمی گویند: «علمت الله» بلکه می گویند: «عرفت الله».

جواب آن این است که «علمت» به معنای «عرفت» باشد کما اینکه ابن مالک در شعر خود می گوید:

لعلم عرفان و ظن تهمه تعدیه لواحد ملتزمه

ص: ۵۱۹

۱- همین بحث در درس اصول دوره گذشته- ۱۳ دی ماه سال ۸۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۷.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۱.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۵.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۰۹.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۱.

یعنی علمی که به معنای عرفان است و ظنی که به معنای تهمت می باشد، به جای دو مفعول یک مفعول می گیرد.

بنا بر این ظاهر این است که این روایت مربوط به شبهات موضوعیه است البته در جایی که شبهه، غیر محصوره باشد. یعنی اگر در میان بقالی های شهر بدانی که بعضی پنیرها نجس است در اینجا حدیث فوق می گوید: هر چیزی که در آن بالفعل حلال و حرامی وجود دارد مادامی که بعینه، حرام را مشخص نکردی همه برای تو حلال است.

امام قدس سره احتمال می دهد که روایت مسعده بن صدقه روایت مستقلی نباشد بلکه جزئی از روایات دیگر باشد. ولی ما

این احتمال را نمی دهیم و آن را روایت مستقلی می دانیم.

سید طباطبایی یزدی در حاشیه ی مکاسب این روایت را مربوط به جوائز سلطان می داند (که مورد آن شبهات غیر محصوره می باشد) و گاه آن را مرتبط شبهات محصوره می داند البته در خصوص ربا. یعنی جایی که مالی باشد که محصوره باشد و ربا در آن باشد می توان آن را استعمال کرد یعنی گویا اسلام نوعی تخفیف برای ورثه قائل شده است به این گونه که پدری بوده است که ربا خوار بوده است و حلال و حرام در اموال او مخلوط بوده است که امام علیه السلام استعمال مال به ارث گذاشته شده را جایز می داند.

تم الکلام فی الحدیث الاول

الحدیث الثانی: (۱)

ص: ۵۲۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۱.

عبد الله بن سنان از اصحاب اجماع و از اجلاء می باشد. روایت ایشان در وسائل تقسیم شده است و در چند جا ذکر شده است. بخشی از آن در ابواب مکاسب آمده است و بخشی دیگر را در ابواب اطعمه ی مباحه آورده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ (صدوق، متولد، ۳۰۶ و متوفای ۳۸۱) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ (متولد ۱۵۰ و متوفای ۲۲۴ بنا بر این فاصله ی صدوق با او زیاد است و روایت را نمی تواند بدون واسطه از او نقل کرده باشد در نتیجه اسناد آن را در مشیخه ذکر کرده است.) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ کُلُّ شَیْءٍ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ (۱)

در این روایت به جای «تعلم» از «تعرف» استفاده شده است.

به نظر ما این روایت، روایت مستقلی نیست بلکه جزئی از روایت دیگر است.

روایت دیگری هم هست که عبد الله بن سنان با واسطه ی عبد الله سلیمان از امام باقر علیه السلام نقل کرده است از این رو گفته اند که دو روایت است مخصوصا که این روایت را کلینی نقل می کند نه صدوق:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی (القمی) عَنْ أَبِی أَیُّوبَ (الخزاز) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَیْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِی عَنْ طَعَامٍ یُعْجِبُنِی (غذایی است که از آن خوشم می آید.) ثُمَّ أَعْطَی الْغُلَامَ دِرْهَماً فَقَالَ یَا غُلَامُ ابْتَعْ لَنَا جُبُنّاً ثُمَّ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّیْنَا مَعَهُ فَأُتِیَ بِالْجُبُنِّ فَأَکَلَ وَ أَکَلْنَا فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِی الْجُبُنِّ قَالَ أَ وَ لَمْ تَرَنِی آکُلُهُ قُلْتُ بَلَی وَ لَکِنِّی أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْکَ فَقَالَ سَأُخْبِرُکَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَیْرِهِ کُلُّ مَا کَانَ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَه (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۸، ابواب ما یکتسب به، باب۴، حدیث ۲۲۰۵۰، ح ۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۸، ابواب الاطعمه المباحه، باب ۶۱، حدیث۳۱۳۷۶، ح ۱، ط آل البیت.

در این روایت، عبـد الله بن سـلیمان به امام باقر علیه السـلام عرض می کند که نظرشان در مورد پنیرهای مدینه چیست و این به سبب آن بوده است که مایه ی پنیر که از شـیردان بز می گرفتنـد گاه از حیوان میته گرفته می شد در نتیجه در پنیرها شـبهه بود که درصد کمی از آنها نجس بوده باشد. امام علیه السـلام در مقام جواب، درهمی به غلامش داد تا پنیری خرید و حضـرت از آن تناول فرمود. سپس امام علیه السلام حکم پنیر و غیر پنیر را در ضمن قانونی کلی بیان فرمود.

همین روایت را معاویه (۱) بن عمار هم نقل کرده است:

عَنِ الْیَقْطِینِیِّ عَنْ صَـفْوَانَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْـحَابِنَا قَالَ کُنْتُ عِنْـدَ أَبِی جَعْفَرٍ ع فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ لَطَعَـامٌ یُعْجِبُنِی فَسَأُخْبِرُکَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَیْرِهِ کُلُّ شَـیْ ءٍ فِیهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَـدَعَهُ بِعَیْنِهِ (۲)

در سـند روایت فوق، رجل، همان عبـد الله بن سـلیمان است. این نشان می دهـد که معاویه بن عمار هم در همان مجلس که او سؤال کرده بود حضور داشت.

این روایات ظاهر در شـبهات موضوعیه ی تحریمیه ی غیر محصوره است ولی بعضی کما اینکه شیخ انصاری در انصاری اشاره می کند، سعی دارند این روایت را بر شبهات حکمیه (۳) تطبیق کنند.

ص: ۵۲۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۲.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۹، ابواب الاطعمه المباحه، باب۶۱، حدیث۳۱۳۸۲، ح۷، ط آل البیت.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۲.

البیان الاول: (۱) کُلَّ شَیْ ءٍ (مانند شرب تتن) فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ (ای فیه احتمال الحلیه و الحرمه) فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ

به عبارت دیگر، شیء، همان جنس قریب است مانند شرب تتن که شبهه ی حکمیه است که امام علیه السلام حکم به حلیت می کند.

یلاحظ علیه: این بر خلاف ساختار جمله ی اسمیه است زیرا جمله ی اسمیه در فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ یعنی چیزی که در آنها حلیت و حرمت بالفعل وجود دارد نه اینکه احتمال حلیت و حرمت در آن باشد.

ثانیا: مطابق تفسیر فوق، دیگر قید «بِعَیْنِهِ» بی معنا (۲) خواهد بود. این قید در جایی است که مواردی باشد که حلال و حرام با آنها مخلوط باشد ولی اگر در یک مورد مانند شرب تتن شک شود دیگر این قید معنا ندارد. از این رو این روایت به شبهات تحریمیه نظارت ندارد.

البیان الثانی: (۳) این بیان به گونه ای است که می خواهد اشکال موجود در جمله ی اسمیه که در بیان قبلی بود را رد کند و می گوید: مراد از «شَیْ» جنس بعید است و مراد اصل الشرب می باشد که در آن حلال و حرام وجود دارد، حلال همان شرب الماء است و حرام همان شرب الخمر می باشد. بنا بر این در اصل شرب، هم احتمال فعلی حلیت است و احتمال فعلی حرمت. در شرب تتن هم نمی دانیم حلال است یا حرام که روایت فوق می گوید حلال است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۴.

هکذا مثلا در گوشت خرگوش، مراد از «شَیْ» اصل لحم است که گاه حلال است مانند لحم غنم که بالفعل حلال است و گاه بالفعل حرام است مانند لحم خنزیر و بعضی هم مشکوک است مانند لحم خرگوش

یلاحظ علیه: طبق این تفسیر قیـد «بِعَيْنِهِ» بی معنـا خواهـد بود زیرا در مورد یـک حکم ماننـد گوشت خرگوش دیگر بعینه معنا ندارد زیرا یک چیز بیشتر نیست.

ثانیا: الف و لام در «تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ» بایـد اشاره به حرام بالفعل قبلی باشـد یعنی چیزی ماننـد شـرب که در آن حرام بالفعل و حلیت بالفعل است برای انسان حلال است تا حرام آن ثابت شود یعنی همان حرام قبلی ثابت شود و این در حالی است که اگر در شـرب تتـن فهمیـدیم که حرام است حرمت آن همـان حرام قبلی نیست زیرا حرام قبلی شـرب الخمر بـود و شـرب تتن حرام جدیدی است.

ثالثا: امام علیه السلام از واژه ی «حتی تعرف» استفاده می کند که در امور جزئیه کاربرد دارد و به شبهات موضوعیه می خورد. بر خلاف (حتی تعلم) که با احکام سازگار است.

نقول: سه روایت فوق همه مربوط به شبهات موضوعیه ی (۱) تحریمیه ی غیر محصوره است. بهترین شاهد همان پنیر است که مصداقی از شبهات موضوعیه ی تحریمیه ی غیر محصوره می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ حدیث اطلاق می رویم (۲) (۳) (۴) (۵)

ص: ۵۲۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۵.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۲.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۳.
۵- [۱۹] همین بحث در دوره ی قبلی اصول.

تمسک به سنت بر برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به سنت بر برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه

الحدیث السادس: کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی

صدوق این حدیث را این گونه نق می کند:

عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ (۱) [۱]

این حدیث ظاهرا مرسل است چون سندی برای آن ذکر نشده است ولی محققین می گویند: چون صدوق با لفظ (قال) آن را به امام علیه السلام منتسب می داند بنا بر این در صحت روایت جازم بوده است. از این رو مرحوم بحر العلوم می فرماید: مراسیل صدوق مانند مراسیل ابن ابی عمیر است که حجّت می باشد اما به شرط اینکه از لفظ (قال) استفاده کند نه (روی)

بعد اضافه می کند که جزم صدوق دو مبدأ دارد: یا راوی ها را شناخته است و می داند عادل اند و از این رو با لفظ (قال) آن را به امام منتسب می داند یا اینکه قرائنی بر صحت روایت دلالت داشته است.

اگر راوی ها را می شناخته، شاید آنها نزد صدوق عادل بودند و چه بسا اگر اسم آنها را می برد و ما بررسی می کردیم خلاف آن نزد ما ثابت می شد.

ولی اگر علم خارجی باشد و از قرائن به این جزم رسیده باشد، می گوییم: علم او برای خودش حجّت است نه برای مجتهد دیگر.

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۱، ص۳۱۷.

نتیجه اینکه حتی اگر صدوق با (قال) هم تعبیر کند باز روایت برای ما معتبر نخواهد بود.

اما دلالت حدیث: شیخ انصاری این حدیث را به گونه ای معنا می کند که بر مسأله ی اصولی منطبق می شود ولی محقق خراسانی آن را به گونه ای تفسیر می کند که بر مسأله ای کلامی منطبق می شود.

اختلاف این دو در چهار موضع است: شیء، مطلق، یرد و فیه:

شیخ انصاری می فرماید: مراد از (شیء) چیزی است که مجهول الحکم است مانند شرب التتن و لحکم الأرنب. مراد از (مطلق) چیزی است که ظاهرا مباح باشد. مراد از (یرد) یصل است یعنی به دست انسان برسد و مراد از (فیه) همان مجهول الحکم

است. بنا بر این می فرماید: کل شیء مجهول الحکم، مطلق و مباح ظاهرا حتی یصل الی ملکف فی هذا المجهول الحکم نهی.

اگر حدیث این گونه معنا شود از ادله ی برائت می شود زیرا معنایش چنین است که هر چیزی که مجهول الحکم است مانند گوشت خرگوش، تا از امام به مکلف در آنها مورد نهیی نرسیده باشد محکوم به اباحه است.

محقق خراسانی در مقابل می فرماید: مراد از (شیء) خود شیء بما هو هو است یعنی خرگوش بما هو هو. بنا بر این این کلمه ناظر به حکم واقعی است. و (مطلق) یعنی در واقع. (یرد) به معنای یصدر است یعنی از طرف خداوند و رسول (فیه) یعنی در آن شیء بما هو هو نهیی وارد شود.

ص: ۵۲۶

طبق این تفسیر، یک مسأله ی کلامی بیان شده است و آن اینکه آیا اشیاء قبل از آمدن انبیاء حلال اند یا اینکه اصل در آنها حرمت است. گروهی قائل به حلیت شده اند و گروهی قائل به حرمت.

اگر اصل در اشیاء حرمت باشد باید به حد اقل که فرد زنده بماند بسنده کند و حق استفاده از نعم الهی را ندارد.

خلاصه اینکه آیا نظر شیخ انصاری صحیح است که یعنی بعد از اینکه رسول و امام آمدند باز حکم یک سری از احکام مشخص نیست که روایت ناظر به آنها است یا اینکه ناظر به قبل از آمدن انبیاء است که هنوز حکمی تشریع نشده است.

نقول: به نظر ما قول شیخ انصاری صحیح است زیرا:

اولا: کلمه ی ورد یرد به معنای وصل یصل می باشد زیرا خداوند می فرماید: (وَ لَمَّا وَرَدَ ماءَ مَدْیَنَ وَجَدَ عَلَیْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ یَسْقُونَ) (۱) یعنی وقتی به مدین رسیدند (وصل)

ثانیا: امام علیه السلام می خواهد حکم امت اسلامی را بیان کند و به این سبب از (یَرِدَ) که جمله ی مضارع استفاده کرده است. یعنی این قانون مستمر است بنا بر این ناظر به قبل از بعثت انبیاء یا قبل از بعثت پیامبر اکرم (ص) نیست چرا که اگر ناظر به آن زمان بود باید از فعل گذشته استفاده می شد.

الحدیث السابع: حدیث الجهاله

عبد الرحمان حجاج فقیهان زمان امام صادق علیه السلام است و فردی است که روایات بسیاری از او نقل شده است. او ابتدا از امام علیه السلام می پرسد، زنی است که عده به سر می برد (معلوم نیست عده ی او عده ی وفات است یا طلاق) و مردی ندانسته با او ازدواج می کند (معلوم نیست دخول کرده است یا نه) آیا زن بر او حرام می شود یا نه؟ (زیرا ازدواج در عده موجب حرمت است) امام علیه السلام می فرماید: اگر جاهل بوده است چیزی بر او نیست و فرد در جهالت بالاتر از این هم معذور است.

۱- قصص/سوره۲۸، آیه۲۳.

بعد می پرسد: کدام جهالت موجب می شود که فرد بیشتر باشد آیا اگر فرد حکم را نداند و ازدواج کند یا اینکه حکم را بداند ولی نداند که زن در عده است؟ امام علیه السلام می فرماید: اگر حکم را نداند بیشتر معذور است. زیرا توانایی احتیاط ندارد. (ولی اگر حکم را بداند می تواند احتیاط کند.)

بعد می پرسد: در جایی که فرد موضوع را نمی داند اما حکم را می داند آیا آن هم موجب عذر می شود؟ امام علیه السلام می فرماید: آری.

بعد می پرسد اگر یک نفر بداند و دیگری نداند حکمش چیست؟ امام علیه السلام می فرماید: کسی که جاهل است حرامی را مرتکب نشده است ولی کسی که می داند مرتکب حرام شده است.

شاهد شیخ انصاری در این حدیث در فقره ی دوم است که امام علیه السلام می فرماید: جهل به حکم موجب عذر بیشتری است یا جهل به موضوع. (ما هم در برائت با عقاب و حرمت تکلیفی کار داریم)

نقول: امام علیه السلام می فرماید: جاهل به حکم اعذر است (زیرا نمی تواند احتیاط کند). ما سؤال می کنیم که جاهل به حکم، آیا ملتفت است یا نه؟ اگر اصلا ملتفت نیست معذور است و احتیاط در آن ممکن است ولی اگر ملتفت باشد احتیاط در آن راه دارد و آن اینکه فرد، ازدواج نکند.

در جهل به موضوع هم همین دو شق راه دارد یعنی اگر متلفت نیست نمی تواند احتیاط کند و الا ـ می تواند. چرا امام علیه السلام بین جهل به موضوع و حکم فرق می گذارد و جاهل به حکم را اعذر می داند؟

ص: ۵۲۸

برای تصحیح کلام امام علیه السلام ناچاریم بگوییم که ایشان در جاهل به حکم ناظر به کسی است که اصلا ملتفت نیست ولی در جاهل به حکم کلام ایشان ناظر به کسی است که ملتفت است و احتمال می دهد که زن در عده باشد.

بنا بر این این روایت ارتباطی به بحث پیدا نمی کند زیرا کلام حضرت در مورد کسی است که اصلا ملتفت نیست ولی بحث ما در مورد مجتهدی است که احتمال حرمت می دهد و مثلا در شرب تتن احتمال بدهد که استعمال آن حرام باشد.

برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه

بحث در دلالت احادیث بر برائت در شبهات حکمیه ی تحریمیه است. به حدیث هفتم رسیدیم که حدیث جهالت (۱) (۲) نام دارد.

امام علیه السلام به عبد الرحمان بن حجاج می فرماید: اگر کسی جهل به حکم دارد یعنی نمی داند که با معتده نمی شود ازدواج کرد، در آنجا احتیاط ممکن نیست ولی اگر جهل به موضوع دارد، می تواند احتیاط کند به این گونه که با زن، ازدواج نکند. ما گفتیم که اگر فرد، ملتفت است و با توجه به آن شک دارد، در شک در حکم و موضوع هر دو احتیاط ممکن است به این گونه که فرد، ازدواج نکند و اگر فرد غافل است نه در حکم می تواند احتیاط کند و نه در موضوع.

ص: ۵۲۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۱۸.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۳.

از این رو ناچار شدیم در کلام حضرت تفکیک قائل شویم و بگوییم: در مورد شک در حکم موردی را حضرت بیان می کند که فرد غافل است در نتیجه نمی تواند احتیاط کند ولی در مورد شک در موضوع، موردی را شامل می شود که فرد به موضوع ملتفت است.

بعد گفتیم که به این حدیث نمی توان بر مدعا تمسک کرد زیرا برائت در این حدیث در جایی است که فرد، غافل است یعنی اصل حکم را نمی داند و نمی داند خداوند معتده را حرام کرده است و حال آنکه بحث ما در جایی است که فرد به حکم ملتفت است و در عین حال شک دارد.

بعضی اشکالی دیگری بر روایت وارد می کنند و آن اینکه امام علیه السلام می فرماید: که فرد در حکم وضعی معذور است یعنی اگر ازدواج کند، زن بر او حرام نمی شود (زیرا اگر کسی عالما با زن معتد بها ازدواج کند زن، بر او حرام ابد می شود.) این در حالی است که بحث ما در حکم وضعی نیست بلکه در حکم تکلیفی است یعنی عقوبت و عدم عقوبت که امام علیه

السلام به آن اشاره نمی کند.

یلاحظ علیه: وقتی امام علیه السلام می فرماید: حرام ابدی نیست معنایش این است که او گناه هم نکرده است زیرا بیان این دو ملازمه ی عرفیه است. بین حکم وضعی و تکلیفی ملازمه (۱) است یعنی فرد بالفعل حرامی مرتکب نشده است (هرچند حرمت انشائی به قوت خود باقی است.)

ص: ۵۳۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۰.

تا به حال هفت حدیث را بررسی کردیم و امام قدس سره در تهذیب الاصول تا ده روایت را بر شمرده است ولی ما به همین مقدار بسنده می کنیم.

الدلیل الثالث: الاستدلال بالاجماع (۱) (۲)

اجماع داریم که در شک در تکلیف در شبهه ی حکمیه ی تحریمیه برائت جاری می شود. این اجماع به چهار گونه (۳) بیان شده است:

البیان الاول: اصولی و حتی اخباری اتفاق نظر دارند که اگر در شبهه ی حکمیه ی تحریمیه از شارع بیانی نه به عنوان اولی و نه به عنوان ثانوی وارد (۴) نشود، اصل در آن برائت است.

(مراد از عنوان اولی این است که شارع بفرماید: شرب التتن حرام و مراد از عنوان ثانوی این است که شارع احتیاط را در این موارد لازم بداند.)

نقول: کبری صحیح است به این معنا که اگر از طرف شارع بیانی صادر نشود، اخباری و اصولی قائل به برائت می شوند.

ولی صغری (۵) باطل است زیرا اخباری قائل است که هرچند به عنوان اولی حکمی از طرف شارع وارد نشده است ولی به عنوان ثانوی، روایات احتیاط وارد شده است که حکم می کند باید احتیاط کرد.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص ۵۰.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۲۰.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۲۰.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۲۰.

البیان الثانی: اگر خودمان کتب قدماء و متأخرین را بررسی کنیم (۱) و اجماع محصّل به دست آوریم و متوجه شویم که در شک در شبهات حکمیه ی تحریمیه به برائت عمل کرده اند در این حال این اجماع حجّت خواهد بود.

البیان الثالث: خودمان به سراغ اقوال علماء نرویم بلکه به اجماعات منقول (۲) بسنده کنیم. یعنی کسانی هستند که اقوال علماء را بررسی کرده اند و این اجماع را نقل کرده اند ما نیز به قول آنها اکتفاء کنیم.

البیان الرابع: سیره ی (۳) عملی مسلمانان بر این است که هنگام شک، بنا را بر حلیت می گذارند یعنی برای مباح بودن دنبال دلیل نمی گردند و فقط برای حرام بودن به سراغ دلیل می روند.

سه بیان اخیر با این مشکل مواجه است که اجماع در آن مدرکی (۴) می باشد و مدرک آنها آیه ی ذیل می باشد که می فرماید: (قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَیْرِ اللَّهِ بِهِ (یعنی به نام بت حیوانی را ذبح کنند) فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُورٌ رَحیمٌ) (۵)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۱.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۱.
۵- انعام/سوره۶، آیه۱۴۵.

یعنی خداوند به رسول خدا (ص) می فرماید که بگوید: حرام باید منصوص باشد و مباح احتیاج به دلیل ندارد. به همین دلیل خداوند حرام ها را بر می شمارد و حلال ها را نمی شمارد زیرا اصل در اشیاء حلیت است.

ادله ی دیگری هم از این قبیل وجود دارد که دلالت می کند اصل در اشیاء حلیت می باشد.

خلاصه اینکه صغری در بیان اول باطل است و در سه بیان اخیر، استدلال به اجماع خوب است ولی مدرکی می باشد از این رو باید به سراغ مدرک رفت و به اجماع بسنده نکرد. اجماع در جایی به درد می خورد که مدرکش مشخص نباشد که در نتیجه احتمال دهیم علماء به دلیلی برخورد کرده اند که به دست ما نرسیده است.

نتیجه اینکه اجماع در این مسأله دلیل محکمی نیست.

تم الکلام فی البرائه الشرعیه

اما البرائه العقلیه: (۱) (۲) (۳)

برائت عقلیه بر قبح عقاب بلا بیان تکیه می کند (تا به حال بحث در برائت شرعیه بود یعنی برائتی که مدرکش قرآن و شرع بود مانند حدیث رفع و مانند آن.)

بیان ذلک: اگر شارع بخواهد فردی را عقاب کند، مجرد اینکه در لوح محفوظ آن را ذکر کرده باشد کافی نیست بلکه باید پیامبر و امام باید آن را برای مردم بیان کند، این هم کافی نیست یعنی اگر به مردم بیان شود ولی به دست فرد نرسیده باشد (مخصوصا که فرد در منابع دینی بگردد و پیدا نکند) باز هم خداوند نباید در صورت مخالفت، او را عقاب کند. بنا بر این بیان، باید واصل باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۲.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۳.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۵۶.

حتی اگر شارع علاقه داشته باشد که فرد در صورت شک و جایی که بیان به او نرسیده است باز به تکلیف عمل کند یعنی احتیاط کند، باید احتیاط و تحفظ (۱) را واجب کند و الا اگر چنین نکند و غرض او فوت شود بنده، مقصر نیست.

اینجاست که عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح (۲) است. زیرا خداوند حکیم است و از او عقاب بلا- بیان صادر نمی شود (البته واضح است که این بیان در صورتی صحیح است که دلیل اخباری بر وجوب احتیاط تام نباشد.)

مناقشه در این دلیل عقلی: این دلیل عقلی از نظر کبری و صغری مورد مناقشه قرار گرفته است. کبری عبارت از قبح عقاب بلا بیان است و صغری عبارت است از اینکه در این مورد بیانی از طرف شارع نرسیده است.

اشکالی که به کبری شده است به دو بیان ارائه می شود:

البیان الاول: مکلف در اغراض دنیوی خود در جایی که شک می کند به احتیاط روی می آورد مثلا اگر شک کند که غذای مزبور مسموم است یا نه، احتیاط می کند و مرتکب نمی شود. آیا اغراض خداوند به اندازه ی اغراض دنیوی هم اهمیت ندارد؟ (۳)

البیان الثانی: شهید سید محمد باقر صدر در بیان علمی تر و دقیق تر به بیان قاعده ای به نام «مسلک حق الطاعه» (۴) روی می آورد و می فرماید: در صورتی که فرد یقین داشته باشد چیزی حرام است از آن اجتناب می کند. او اگر ظن و شک در حرمت هم داشته باشد باید اجتناب کند زیرا قطع، موضوعیت ندارد، آنی که موضوعیت دارد انکشافِ واقع است که در هر سه مورد وجود دارد، فرق آنها فقط در این است که در هنگام قطع، انکشاف در بالاترین مرتبه است ولی در ظن و شک کم و کمتر می شود. بله جریمه و عقاب در قاطع بیشتر است و در ظانّ و شاکّ کمتر است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۳.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۳.

بله اگر کسی غافل باشد او واضح است که می تواند مرتکب شود و عقاب هم ندارد.

بنا بر این اگر کلام ایشان صحیح باشد دیگر برائت عقلی به کلی کنار می رود هرچند برائت شرعی به قوت خود باقی می ماند.

ان شاء الله بیان ایشان را در جلسه ی بعد بررسی می کنیم.

دلیل عقل بر برائت ۹۲/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل بر برائت (۱) (۲) (۳)

سخن در دلیل عقل بر برائت است. گفته اند که یکی از ادله ی عقلی برائت، عقاب بلا بیان است زیرا عقل می گوید که هر گونه عقاب بدون بیان قبیح است. (۴)

گفتیم این ادعا از نظر صغری و کبری مورد اشکال قرار گرفته است. کبری این است که عقاب بلا بیان قبیح است. به آن از دو نظر اشکال کرده اند که در جلسه ی قبل به آن پرداختیم:

اول اینکه مردم در اغراض دنیوی (۵) احتیاط می کنند مثلا اگر احتمال دهند که راهی نا امن است در آن نمی روند. این در حالی است که اغراض الهی بالاتر است و شایسته تر بر اینکه در آن احتیاط کنند.

یلاحظ علیه: اگر در اغراض الهی، محتمل اهمیت داشته باشد در آنجا هم باید احتیاط کرد و به همین سبب است که در اعراض، اموال و دماء قائل به احتیاط هستیم. بر این اساس، شبهه ی بدویه ی قتل، عرض و مال حرام است و باید در آن احتیاط کرد و نباید قائل به برائت شد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۲.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۳.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۵۶.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۲.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۳.

دومین اشکال، نکته ای بود که شهید صدر به آن پرداخت و آن اینکه مولی بر گردن بندگان حقی به نام حق الطاعه (۱) دارد که منحصر به صورت قطع نیست به این معنا که در حال ظن و شک هم این حق باقی است. بله اگر کسی قاطع باشد و

مخالفت کنـد جریمه اش بیشتر است ولی در هر سه حالت باید احتیاط کرد. زیرا قطع، مدخلیت ندارد و آنی که مدخلیت دارد کشف واقع است. این کشف گـاه تـام است و این در جایی است که قطع قائم شود و گاه کشف ناقص و انقص است و این در جایی است که ظن و یا شک وجود داشـته باشـد. فقط اگر انسان غافل باشـد لازم نیست احتیاط کنـد زیرا واقع برای او کشـف نشده است و الا واقع به نوعی برای فرد کشف می شود و حق اطاعت مولی جلوه گر می شود و بنده باید احتیاط کند.

یلاحظ علیه:

اولاـ: ایشـان می فرمایـد: مولی در قطع، ظن و شـک حق الطـاعه دارد و جامع آنها انکشاف واقع است به این گونه که عقل می گوید، هر سه مورد فوق واقع را منکشف می سازد و بر این اساس باید در همه احتیاط کرد.

جواب آن این است که این حکم عقل واضـح (۲) نیست و مولی نمی توانـد بر آن تکیه کنـد به گونه ای که اگر فرد مخالفت کند مولی او را عقاب نماید. مولی باید بر حکم عقل واضح که همه ی عقول آن را درک می کنند تکیه کند مانند قبح ظلم و حسن عـدل. بر این اسـاس می بینیم که همه ی اصولیین و حتی اخبـاریین قائلنـد که اگر بیـانی به عنوان اولی و ثـانوی از شارع صادر نشود، هنگام شک باید به سـراغ برائت رفت. ولی شهید صدر می فرماید: حتی در جایی که بیانی از شارع به عنوان اولی و ثانوی نباشد باید احتیاط کرد. حکم عقل به حق الطاعه چیزی است که بعد از قرن ها به ذهن شهید آمده است و این علامت آن است که در سابق به آن توجه نشده بود و مخفی بود.

ص: ۵۳۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۴.

ثانیا: اگر اصولی ها می گوینـد: عقاب بلا بیان قبیح است این به حکم فطرت است و فطرت هم اشـتباه نمی کند. توضـیح اینکه انسان فطرتا مسائلی را درک می کنـد و این همان است که خداوند در قرآن می فرماید: (وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواه) (۱) انسـان هم وقتی به فطرت (۲) خـودش مراجعه کنـد و ببینـد که مـولی اگر حکمی کرده باشـد و او به عنوان اولی و ثانوی آن را پیدا نکند، او خود را نزد خداوند معذور می داند.

ثالثا: فرمایش شـهید صـدر با ظاهر آیه ی قرآن (۳) سازگار نیست آنجا که خداونـد می فرمایـد: (وَ ما کُنّا مُعَذِّبِینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً) (۴) سابقا هم گفتیم که رسول در این آیه به معنا بیان و حجّت است. یعنی تا بیانی از جانب ما در قرآن و سـنت و یا به صورت حکم واضح عقلی صادر نشود کسـی را عقاب نمی کنیم. این در حالی است که شهید می فرماید: هرچند اگر بیانی از شارع نباشد همین مقدار که واقع حتی به صورت ضعیف منکشف است باید اغراض مولی را اطاعت کرد.

رابعا: اگر فرمایش ایشان صـحیح باشـد باید حتی در شـبهه ی حکمیه ی وجوبیه (۵)ماننـد دعاء عند رؤیه الهلال احتیاط کنیم (زیرا واقع در حـد شـک منکشف شـده است.) و یـا حتی در شـبهات موضوعیه احتیـاط کنیم و حـال آنها کسـی در این موارد احتیاط نمی کند.

ص: ۵۳۷

۱- شمس/سوره۹۱، آیه۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۵.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۵.

۴- اسراء/سوره۱۷، آیه۱۵.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۲۵.

تم الکلام فی المناقشه فی الکبری که عبارت بود از قبح عقاب

اما المناقشه فی الصغری: که عبارت است از بلا بیان بودن.

اشکال این است که عقلاً بیان وجود دارد. توضیح اینکه عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است و این در حالی است که بیان، وارد شده است. این بیان به حکم عقل است زیرا عقل، می گوید: دفع ضرر محتمل واجب است. بنا بر این استدلال به این گونه است که در ارتکاب شبهه ی حکمیه ی تحریمیه احتمال ضرر وجود دارد، دفع ضرر محتمل واجب است از این رو ترک آن ارتکاب واجب است. (البته اخباری هم قائل است که بیان وجود دارد ولی او به بیان نقلی قائل است که ادله ی احتیاط می باشد.)

بنا بر این هر جا که احتمال حرمت می دهیم احتمال ضرر هم می دهیم و به حکم عقل باید آن ضرر محتمل واجب است در نتیجه نباید مورد مشکوک مانند شرب تتن را مرتکب شد.

این اشکال صد سال است که وجود دارد و از زمان محقق بهبهانی مطرح شده است.

جواب این است که شیخ انصاری در رسائل می فرماید: قبح عقاب بلا بیان بر قاعده ی دفع ضرر محتمل حاکم است.

صاحب کفایه می فرماید: قبح عقاب بلا بیان بر این قاعده وارد است.

به هر حال هر دو قائلند که قبح عقاب بلا بیان بر دفع ضرر محتمل مقدم است. (چه به نحو حکومت باشد و چه به نحو ورود و ما قائلیم که این تقدم به نحو ورود است.)

ص: ۵۳۸

ورود عبارت است از این اینکه یکی از دو دلیل، موضوع دلیل دیگر را از بین ببرد و آن اینکه ضرری که در شبهه ی حکمیه وجود دارد چیست؟

احتمال اول این است که ضرر مزبور عبارت از عقاب و ضرر اخروی باشد. دوم اینکه مراد، ضرر شخصی باشد مثلا شرب تتن موجب سرطان گرفتن شود. سوم اینکه مراد ضرر اجتماعی باشد. اگر مراد ضرر اخروی باشد می گوییم: طبق این تفسیر، قاعده ی قبح عقاب بلا بیان بر دفع ضرر محتمل وارد است زیرا اگر کسی که احتمال می دهد شرب تتن حرام باشد و اگر کسی آن را انجام دهد عقاب شود، منشأ عقاب یکی از سه چیز است:

احتمال می دهیم که مولی بیان کرده باشد و من به آن اهمیت نمی دهم. احتمال می دهیم که مولی عادل نباشد که اگر حتی من به کلام او گوش هم دهم باز مرا عقاب کند. احتمال می دهیم که عبد کوتاهی کرده باشد. اما احتمال اول وارد نیست زیرا فرض این است که بیانی به عنوان اولی و ثانوی وارد نشده است.

اما احتمال دوم وارد نیست زیرا خداوند حکیم و عادل است و بر خلاف عدل رفتار نمی کند.

اما احتمال سوم وارد نیست زیرا فرض این است که عبد کوتاهی نکرده است و فحص کرده و در عین حال نیافته است.

بنا بر این ریشه ی احتمال عقاب کلا از بین می رود و وقتی چنین شد، ضرر اصلا محتمل نیست تا دفع آن لازم باشد. احتمال، باید منشأ عقلایی داشته باشد و حال آنکه وقتی سه مورد فوق نفی شود، این احتمال عقلایی نیست. وقتی دفع عقاب محتمل از بین رود، بنا بر این عقاب بلا بیان روی کار می آید و معارضی هم ندارد. زیرا عقاب بلا بیان موضوع را در دفع عقاب محتمل را از بین می برد.

هذا کله اذا ارید من الضرر العقوبه

اما اگر مراد ضرر شخصی باشد می گوییم:

بین ضرر و مصلحت شخصی و احکام شرعیه عموم و خصوص من وجه است. یعنی این گونه نیست که هر جا حرمت باشد ضرر شخصی وجود داشته باشد و هر جا وجوبی در کار است منفعت شخصی در کار باشد.

گاه وجوب هست ولی ضرر شخصی هم هست مانند، خمس، زکات و جهاد

گاه حرمت هاست ولی نفع شخصی هم در کار است مانند ربا.

بله گاهی هر دو با هم جمع می شوند مثلا حرمت با ضرر شخصی جمع می شود مانند اکل میته و یا وجوب با نفع شخصی جمع می شود.

بنا بر این نمی توان به شکل قاعده ی کلی گفت: کل محتمل الحرمه فیه الضرر الشخصی.

اما اگر مراد ضرر اجتماعی باشد می گوییم: مثلا سیگار کشیدن و گوشت ارنب خوردن احتمال دارد که به ضررهای اجتماعی و اخلاقی منجر شود.

در این مورد هم می گوییم: از اینکه شارع مقدس اجازه ی ارتکاب داده است متوجه می شویم که این ضررها را در صورت وجود، جبران کرده است.

تم الکلام فی المناقشه فی الصغری.

و تم الکلام فی الادله الاصولی علی البرائه فی الشبهه الحکمیه التحریمیه.

ان شاء در جلسه ی بعد به سراغ ادله ی اخباری ها می رویم. اخباری نیز مانند اصولی به قرآن، سنت و عقل استدلال می کند (البته او به اجماع کاری ندارد.)

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: الرَّاضِی بِفِعْلِ قَوْمٍ کَالدَّاخِلِ فِیهِ مَعَهُم (۱) [۱۳]

در قرآن آمده است: (فَقالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ناقَهَ اللَّهِ وَ سُقْیاها فَکَذَّبُوهُ فَعَقَرُوها فَدَمْدَمَ عَلَیْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاها) (۲) یک نفر بیشتر، ناقه را دنبال کرد ولی در آیه ی فوق این عمل به همه نسبت داده شده است. امام علیه السلام در تفسیر آن می فرماید: إِنَّمَا یَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَ السُّخْطُ وَ إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَهَ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمُّوهُ بِالرِّضَا فَقَالَ سُبْحَانَهُ فَعَقَرُوها فَأَصْبَحُوا نادِمِین (۳) یعنی چون همه به این کار راضی بودند این عمل هم به همه انتساب داده شده است.

بنا بر این اگر کسی کار قبیحی انجام داد و دیگران هم در دل با او همراه بودند آنها هم جزء او خواهند بود.

خداوند هنگامی که به نوح می رسد می فرماید: (کَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِینَ) (۴) این در حالی است که بین حضرت آدم و نوح رسولی نبوده است زیرا اولین پیامبری که شریعت دارد حضرت نوح است اگر هم بین آدم و نوح تکالیفی بوده است همه فطری بوده است پس چگونه قوم نوح همه ی مرسلین را تکذیب کردند؟ علت آن این است که قوم نوح هرچند شریعت نوح را انکار کردند ولی زمینه ی این بود که اگر انبیاء دیگر که در آینده می آیند آنها را هم انکار کنند. کسی که پیامبر زمان خود را تکذیب می کند پیامبر دیگری هم اگر بود آن را تکذیب می کرد زیرا بیان و منطق انبیاء در همه حال یکی است. به همین سبب مردم زمان نوح گویا همه ی انبیاء را تا خاتم انکار کرده اند.

۱-

۲- شمس/سوره ۹۱، آیه۱۳.

۳-

۴-

قلب انسان که مراد هم عقل و نفس انسان است هم محل ورود ملائکه است و هم محل ورود شیطان انسان باید مواظب باشد تا مبادا نسبت به غیر خدا گرایشی پیدا کند.

ادله ی قائلین به احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قائلین به احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه (۱) (۲) (۳)

همان گونه که قائلین به برائت در شبهه ی حکمیه ی تحریمیه به ادله ی اربعه تمسک کرده اند، قائلین به احتیاط نیز به ادله ی اربعه تمسک کرده اند. (البته در شبهه ی وجوبیه یا موضوعیه همه قائل به برائت می باشند.)

تمسک به آیات:

الآیه الاولی: حرمه القول بغیر علم (۴)

(وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً) (۵)

(تَقْفُ) از ماده ی قفی یقفو به معنای پیروی کردن می باشد. این کلمه ناقص است و از وقف، یقف نمی باشد.

به هر حال این آیه می گوید: از چیزی که علم نداری پیروی نکن و الا اگر به چیزی که علم نداری گوش فرا دهی، گوش تو مسئول خواهد بود و همچنین اگر به چیزی که علم نداری نگاه کنی و یا اعتقاد پیدا کنی. به همین دلیل در مورد شبهه، فرد چون واقع را نمی داند و نمی داند حراما است یا حلال در نتیجه نمی تواند بگوید که اصل برائت است زیرا در این حال پیروی از کاری کرده است که برای او مشخص نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۱.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۴.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۶۲.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۱.
۵- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

یلاحظ علیه: مراد از حکمی که شما می گویید حکم واقعی است یا ظاهری. اگر مراد حکم واقعی (۱) است این حکم را هیچ کس نمی داند نه اخباری و نه اصولی. اگر مراد، حکم ظاهری است هر دو با خبر هستیم. زیرا اصولی می گوید: حکم ظاهری برائت است و اخباری می گوید: احتیاط.

الآیه الثانیه: الاجتناب من الشبهه من التقوی الواجبه (۲)

آیاتی داریم که ما را به تقوا دعوت می کند مانند:

(فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) (۳)

(یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِه) (۴)

استدلال به این است که ترک مشتبهات و احتیاط در آنها از مصادیق تقوا است و تقوا هم واجب (۵) می باشد زیرا امر دلالت بر وجوب می کند از این رو اجتناب از شبهه نیز واجب می باشد.

یلاحظ علیه:

استدلال در شکل اول است که آن هم شرط منتج بودن را ندارد زیرا شرط آن این است:

و شرطه الایجاب فی صغراه و ان یری کلیه کبراه

یعنی باید صغری موجبه باشد و کبری هم کلی باشد. مانند العالم متغیر و کل متغیر حادث.

با این بیان می گوییم: تقوا دارای درجاتی (۶) است که یک درجه ی آن واجب است که همان انجام واجبات و ترک محرمات است. درجه ی دیگری هم دارد که مستحب است مانند اتیان مستحبات و ترک مکروهات. حال اجتناب از شبهه معلوم نیست که از کدام درجه است زیرا ممکن است شبهه ی فوق از اقسام محرمات باشد و ممکن است از اقسام مکروهات باشد. بنا بر این کبری کلیّت ندارد زیرا همه ی تقوا ها واجب نیست.

ص: ۵۴۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۲.

۳- تغابن/سوره۶۴، آیه۱۶.

۴- آل عمران/سوره۳، آیه۱۰۲.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۶۲.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۲.

به عبارت دیگر، با شک در صغری نمی توان با کبری استدلال کرد. و به تعبیر دیگر هیچ گاه حکم، موضوع خود را ثابت نمی کند بنا بر این وجوب رعایت تقوا ثابت نمی کند که موضوع هم از مصادیق تقوای واجبه باشد.

الآیه الثالثه: النهی عن الوقوع فی الهلکه (۱)

(وَ أَنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنینَ) (۲)

استدلال این گونه است که ارتکاب شبهه، مظنه ی وقوع در هلاکت است و خداوند می فرماید: نباید کسی خود را با دست خود به هلاکت افکند.

یلاحظ علیه: برای استدلال به آیات، باید سیاق آیات را نیز مطالعه کرد. از این رو اگر ما کل آیه و آیات قبل را مطالعه کنیم تفسیر دیگری از هلاکت به دست می آید. از آیه ی ۱۹۰ بحث جهاد مطرح می شود و خداوند می فرماید: (وَ قاتِلُوا فی سَبیلِ اللَّهِ الَّذینَ یُقاتِلُونَکُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْمُعْتَدینَ) (۳)

هکذا آیات دیگر. بنا بر این آیه ی مد نظر می فرماید: در راه خدا باید انفاق کنید و پول خرج کنید و باید به جهاد روید (انفاق مال و جان) و الا شما ضعیف و دشمن قوی می شود و این معنای هلاکت است.

همچنین: جایی که ما شک داریم مورد شبهه در واقع حلال است یا حرام، این از باب شک در تهلکه است و تا تهلکه ثابت (۴) نشود اجتناب از آن واجب نیست زیرا گفتیم که حکم، نمی تواند موضوع خود را ثابت کند بنا بر این جایی که من شک دارم هلاکت هست یا نه نمی توانم به آیه ی فوق استدلال کنم و بگویم، مورد، از مصادیق هلاکت می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۳.

۲- بقره/سوره۲، آیه۱۹۵.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۹۰.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۴.

استدلال به روایات: (۱) (۲) (۳)

این اخبار بر چند طائفه تقسیم می شوند:

الطائفه الاولی: حرمه الافتاء بغیر علم (۴)

عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَی خَلْقِهِ قَالَ أَنْ یَقُولُوا مَا یَعْلَمُونَ وَ یَکُفُّوا عَمَّا لَا یَعْلَمُونَ (در جایی که چیزی نمی دانند متوقف شوند و دست نگه دارند و سکوت کنند.) فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِکَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلَی اللَّهِ حَقَّهُ (۵)

این استدلال عینا مشابه همان آیه ی اول است. بنا بر این این استدلال، چیز جدیدی نیست. بنا بر این همان جواب را در اینجا تکرار می کنیم.

الطائفه الثانیه: امر به توقف در دو خبر متعارض (۶)

فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْمِسْمَعِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِیِّ عَنِ الرِّضَا ع فِی حَدِیثِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِیثِ قَالَ وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِی شَیْ ءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَیْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَی بِذَلِکَ وَ لَا تَقُولُوا فِیهِ بِآرَائِکُمْ وَ عَلَیْکُمْ بِالْکَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّی یَأْتِیَکُمُ الْبَیَانُ مِنْ عِنْدِنَا. (۷) [۲۲]

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۵.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۶۳.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۵.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۵.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۵۵، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۴۶۷، ح۴، ط آل البیت.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۵.

۷- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۵، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۴۹۹، ح۳۱، ط آل البیت.

یعنی اگر توانستید بین دو خبر متعارض وجه ترجیحی پیدا کنید مثلا موافق کتاب و مخالف عامه را اخذ کنیم فبها و الا توقف کنید و خودتان در میان آن قضاوت نکنید.

مستدل می گوید: در شبهه ی تحریمیه که فقدان نص است نباید حکم به برائت کنیم زیرا امام علیه السلام می فرماید: باید توقف کنیم و هیچ جانبی را نگیریم. از این رو باید احتیاط کرد.

یلاحظ علیه: امام علیه السلام در این حدیث جمعیت را عمل (۱) به قیاس، استحسان، سد الذاریع، قول الصحابی و مانند آن نهی می کند یعنی اگر در روایات جانب ترجیحی پیدا نکردید به آراء خود که نمونه هایی از آن ذکر شد عمل نکنید.

این ارتباطی به اصولی ندارد که با آیات و روایات استدلال می کند که در شبهات تحریمیه باید قائل به برائت شد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ادامه ی این روایات را بررسی می کنیم.

ادله ی اخباریون بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی اخباریون بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه

بحث در ادله ی اخباریون است که در شبهه ی حکمیه ی تحریمیه قائل به احتیاط می باشند. به استدلال به سنت رسیده ایم. اینها به روایات زیادی تمسک کرده اند ولی آنها را دسته بندی نکردند، ولی اصولیون آنها را دسته بندی کردند و از آنها جواب های مختلفی داده اند.

ص: ۵۴۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۶.

طائفه ی اولی و ثانیه را خواندیم و جواب از آنها را نیز بیان کردیم.

الطائفه الثالثه: وجوب التوقف

این روایات بر سه قسم است:

در قسم اول فقط کبری ذکر شده است یعنی هنگام شبهات باید توقف کرد.

در قسم دوم علاوه بر امر بر توقف علت آن هم ذکر می شود مثلا امام علیه السلام می فرماید: توقف هنگام شبهه از اقتحام و افتادن در هلاکت بهتر است.

این قسم خود به دو قسم دیگر تقسیم می شود که در نتیجه به سه قسم بالغ می شود. (به این دو قسم بعدا اشاره می کنیم.)

اما قسم اول: این قسم حاوی چهار روایت است. دو روایت از این روایات به لسان استحباب سخن می گوید. سومی مربوط به شبهه ی موضوعیه است و چهارمی هم مربوط به صفات قاضی است که همه قائلند وجود آن صفات در قاضی مستحب است.

روایت اولی: امام علی علیه السلام می فرماید: لَا وَرَعَ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَهِ (۱)

واضح است که مراد از ورع، ورع استحبابی است. زیرا ورع درجه ی بالای پارسایی است و به کسی که فقط گناه نمی کند نمی گویند او دارای ورع است.

روایت ثانیه:

مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ عَمِّهِ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ الْحَدِيثَ (۲)

-۱

-۲ وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۲، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۴۹۲، ح۱، ط آل البیت.

این حدیث مرفوعه است. این اصطلاح در کتب اهل سنت به این معنا است که حدیث با سند به رسول خدا (ص) می رسد ولی در اصطلاح شیعه به معنای این است که اسم یک یا چند راوی از سند افتاده است.

لسان این حدیث هم استحباب است زیرا سخن از شخص دارای ورع نیست بلکه سخن از اورع است.

الروایه الثالثه: امام علی علیه السلام در نامه اش به عثمان بن حنیف می نویسد: فَانْظُرْ إِلَی مَا تَقْضَمُهُ (آنچه می خوری) مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ فَمَا اشْتَبَهَ عَلَیْکَ عِلْمُهُ فَالْفِظْهُ (آن را به دور انداز) وَ مَا أَیْقَنْتَ بِطِیبِ وُجُوهِهِ فَنَلْ مِنْه (۱)

این روایت ناظر به شبهه ی موضوعیه است و قاعده ی در آن این است که وقتی انسان طعام کسی را می خورد چون صاحب مال ید دارد این اماره بر این است که او مالک آن است و مال او نیز حلال است ولی به سبب احتمال شبهه اجتناب از آن بهتر است ولی واجب نیست.

به هر حال عثمان بن حنیف که از خواص بود و تأکید امام علیه السلام به سبب مقامی است که او دارا بود.

الروایه الرابعه: امام علیه السلام در نامه اش به مالک اشتر می فرماید: اخْتَرْ لِلْحُکْمِ بَیْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِیَّتِکَ فِی نَفْسِکَ ... وَ أَوْقَفَهُمْ فِی الشُّبُهَاتِ وَ آخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ (۲)

یعنی کسی را برای قضاوت معین کن که در شبهات بیشتر از همه توقف کند و حجّت را بهتر از همه دریافت کند.

-۱

-۲

واضح است که این صفات استحبابی است و الا اگر قرار باشد قاضی ای به این گونه انتخاب شود کمتر کسی یافت می شود.

اما القسم الثانی: روایاتی که امر به توقف می کند و علت آن را هم بیان می کند.

همان گونه که گفتیم این قسم خود بر دو قسم است:

قسم اول: امام علیه السلام کبری را بر صغرایی تطبیق کرده است که توقف بر آن بالاتفاق مستحب است.

مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الزُّهْرِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ وَ تَرْکُکَ حَدِیثاً لَمْ تُرْوَهُ (روایتی که از طریق صحیح برای تو نقل نشده است را اگر ترک کن) خَیْرٌ مِنْ رِوَایَتِکَ حَدِیثاً لَمْ تُحْصِهِ (بهتر از این است که روایات را آنقدر روی هم انباشته کنی که خود هم نتوانی آنها را بشماری) (۱)

این روایت مربوط به دو خبر متعارض است که کلام حضرت به جایی می رسد که حدیث ضعیف است که امام علیه السلام می فرماید: اگر این روایت را نقل نکنی بهتر از این است که کتابت را از احادیث ضعیف انباشته کنی.

واضح است که توقف در اینجا مستحب است زیرا نقل روایات ضعیف حرام نمی باشد.

ص: ۵۴۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۵۵، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۴۶۵، ح۲، ط آل البیت.

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ زِیَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ النَّبِیَّ ص قَالَ لَا تُجَامِعُوا فِی النِّکَاحِ عَلَی الشُّبْهَهِ (وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَهِ) یَقُولُ إِذَا بَلَغَکَ أَنَّکَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَ أَنَّهَا لَکَ مَحْرَمٌ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ. (۱)

یعنی اگر خبری به شما رسیده است که با کسی که می خواهی ازدواج کنی یک بار از مادرت مثلا شیر خورده است. امام علیه السلام می فرماید: در این موارد اگر احتیاط کنی و با او ازدواج نکنی بهتر از این است که ازدواج کنی مبادا با او محرم باشی و به هلاکت بیفتی.

این روایت هم دلالت بر استحباب می کند و در مورد شبهه ی موضوعیه می باشد.

قسم دوم: امام آن را بر صغرایی متوقف می کند که توقف در آن لازم است. بنا بر این آنچه مهم است حل این قسم است و الا قسم قبلی مشکلی ایجاد نمی کند.

سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ إِنَّ عَلَی کُلِّ حَقٍّ حَقِیقَهً وَ عَلَی کُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۰، ص۲۵۹، ابواب مقدمات النکاح، باب۱۵۷، حدیث۲۵۵۷۳، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۹، ابواب صفات قاضی، باب۹، حدیث۳۳۳۶۸، ح۳۵، ط آل البیت.

واضح است که باید موافق کتاب را اخذ کرد و مخالف آن را رها نمود. بنا بر این امام علیه السلام مخالف کتاب را بر شبهه تطبیق کرده است یعنی مورد مشکوک در حکم چیزی است که مخالف با کتاب الله است.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَیْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَیْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَیْنَهُمَا مُنَازَعَهٌ... إِذَا کَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّی تَلْقَی إِمَامَکَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَاتِ (۱)

این روایت در مورد دو خبر متعارض است که امام علیه السلام وجوه مختلفی را برای ترجیح یکی بر دیگری ذکر می کند و بعد که عمر بن حنظله می پرسد اگر این جهات همه با هم مساوی بودند امام علیه السلام می فرماید: دست نگه دار تا امام خود را ملاقات کنی.

توقف در این حال واجب است زیرا از باب افتاء قبل از فحص است زیرا وقتی امام علیه السلام در دسترس است باید صبر کرد و از او حکم مسأله را پرسید و اگر کسی قبل از آن فتوا دهد این فتوا قبل از فحص بوده و صحیح نخواهد بود.

نقول: در سابق گفتیم که هیچ وقت حکم، موضوع خود را ثابت نمی کند و به عبارت دیگر، کبری نمی تواند صغری را ثابت کند. بنا بر این ما هم قبول داریم که وقوف در هنگام شبهه از اقتحام در هلاکت بهتر است ولی این ثابت نمی کند که در شبهه ی تحریمیه نیز ارتکاب، موجب هلاکت می شود زیرا شاید وقوف در اینجا مستحب بوده باشد نه واجب.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۷، ابواب صفات قاضی، باب۹، حدیث۳۳۳۳۴، ح۱، ط آل البیت.

به بیان دیگر، کبری یعنی وقوف هنگام شبهه گاه مستحب است و گاه واجب و این ثابت نمی کند که ما نحن فیه حتما از قسم واجب می باشد.

شیخ انصاری در جواب می فرماید: این اخبار ارشادی است. این گونه اخبار فی نفسه دلالت بر حکمی نمی کند و حکم آن از مرشد الیه استفاده می شود. مثلا خداوند می فرماید: (وَ أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ) (۱) این حکم در مورد نماز ظهر و عصر واجب است و در مورد نماز شب مستحب می باشد. بنا بر این خود اطیعوا نه دلالت بر وجوب دارد و نه استحباب.

بنا بر این امر به وقوف گاه واجب است مانند شبهه ی محصوره (دو اناء که یکی نجس است) و گاه مستحب است مانند شبهات بدویه. نتیجه اینکه امر به توقف فی نفسه دلالت بر وجوب و یا غیر آن ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به شراغ طائفه ی چهارم می رویم که امر به احتیاط می کند.

تمسک اخباری به سنت مبنی بر احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک اخباری به سنت مبنی بر احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه

سخن در ادله ی اخباری ها در تمسک به احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه است و به استدلال به سنت رسیده ایم. این روایات به طائفه های مختلفی تقسیم می شود و طوائفی از آن را بررسی کرده و پاسخ آن را بیان کردیم و اکنون به طائفه ی چهارم می رسیم.

ص: ۵۵۲

۱- مائده/سوره۵، آیه۹۲.

الطائفه الرابعه: روایات آمره به احتیاط

این روایات دلالت بر این دارد که انسان باید در شبهه احتیاط کند:

الْمُفِیدِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْکَاتِبِ عَنْ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی التَّمِیمِیِّ عَنْ أَبِی هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِیِّ عَنِ الرِّضَا ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع قَالَ لِکُمَیْلِ بْنِ زِیَادٍ أَخُوکَ دِینُکَ فَاحْتَطْ لِدِینِکَ بِمَا شِئْتَ (۱) [۱]

شیخ انصاری از این روایات جواب می دهد و محقق خراسانی بر ایشان اشکال می کند و بعد جواب دیگری ارائه می دهد.

شیخ انصاری می فرماید: وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه آیا مقدمی است یا نفسی؟

اگر وجوب آن مقدمی است معنایش این است که شرع مقدس احتیاط را مقدمتا واجب کرده است للتحرّز عن العقاب الواقعی

لو کـان حراما. یعنی شارع احتیاط را واجب کرده است که اگر عمل مزبور ماننـد شـرب تتن در واقع حرام باشـد به عقاب مبتلا نشویم.

اگر چنین باشـد معنـایش این است که شـارع مقـدس به مجهول بمـا هو مجهول عقـاب کنـد و این در حالی است که عقل می گوید که عقاب بر مجهول قبیح است.

اما اگر وجوب احتیاط نفسی باشـد (مانند نماز که واجب نفسـی است) معنایش این است که اگر کسـی احتیاط نکند به سـبب ترک احتیاط عقاب می شود نه به سبب ارتکاب عمل مشکوک و این در حالی است که روایات می گوید که اگر عمل مزبور حرام باشد عقاب به سبب ارتکاب حکم مجهول است نه به سبب ترک احتیاط.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۷، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۵۰۹، ح۴۶، ط آل البیت.

محقق خراسانی اشکال می کند و می فرماید: ما شق اول را انتخاب می کنیم و می گوییم: ایجاب احتیاط اگر وجوبش مقدمی باشد می توانیم اشکال شیخ انصاری را رفع کنیم به این گونه که بگوییم: در این حال واقع مجهول نیست بلکه معلوم است زیرا وجوب احتیاط به نوعی، واقع را برای ما روشن می کند به این گونه که شارع با وجوب احتیاط می کوید: مواظب باشید که شاید شرب تتن حرام باشد و در نتیجه باید احتیاط کنید و الا معاقب خواهید بود. روایات احتیاط خود نوعی بیان است و موجب می شود که حکم مجهول، مجهول صرف نباشد از این رو اگر خداوند به سبب ارتکاب مورد مشکوک ما را عقاب کند این عقاب بلا بیان نخواهد بود زیرا روایات احتیاط، بیان هستند. (البته بیان به عنوان ثانوی و نه به عنوان اولی)

نظیر آن را در اعراض، دماء و اموال می بینیم که باید در آنها احتیاط کرد و احتیاط در آنها واجب است.

بعد محقق خراسانی در جواب از این روایات می گوید:

اولا: ادله ی برائت نص است و ادله ی احتیاط ظاهر و نص بر ظاهر مقدم می شود و ادله ی احتیاط حمل بر استحباب می شود.

ثانیا: ادله ی برائت اخص است زیرا در خصوص شبهات بدویها است و ادله ی احتیاط عام است زیرا هم شبهات بدویه را شامل می شود و هم شبهه ی محصوره را و اخص بر اعم مقدم است.

ص: ۵۵۴

ثالثا: وجوب در ادله ی احتیاط ارشادی است یعنی خودش فی نفسه کاره ای نیست و در آنها نه وجوب است و نه استحباب بلکه تابع مرشد الیه اند به این گونه که اگر حکم، منجز باشد مانند اطراف علم اجمالی، احتیاط در آن واجب است و اگر حکم منجز نباشد مانند شبهه ی بدویه، احتیاط در آن مستحب است.

رابعا: روایات احتیاط ناظر به اطراف علم اجمالی و شبهات قبل از فحص است. (یعنی کسی قبل از فحص، برائت نباید جاری کند.)

نقول: این گونه جواب ها هرچند علمی است ولی انسان را قانع نمی کند. برای جواب باید روایات را تک تک مطالعه کرد و بعد به جواب دست یافت.

روایات احتیاط بر چهار قسم است:

الطائفه الاولی: روایاتی که لسان آنها استحباب است:

عَنِ الرِّضَا ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع قَالَ لِکُمَیْلِ بْنِ زِیَادٍ أَخُوکَ دِینُکَ فَاحْتَطْ لِدِینِکَ بِمَا شِئْتَ (۱) [۲]

واضح است که بما شئت دلالت بر استحباب دارد زیرا اگر واجب باشد باید آن را انجام داد و نمی تواند معلق به مشیت انسان باشد.

در روایت دیگر می خوانیم: لیس بناکب عن الصراط من سلک سبیل الاحتیاط.

مرحوم بروجردی وقتی این روایت را می خواند می فرمود: لسان این روایت لسان سجع و قافیه است. به هر حال این روایت هم دلالت بر استحباب می کند.

ص: ۵۵۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۷، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۵۰۹، ح۴۶، ط آل البیت.

الطائفه الثانیه: نهی از فتوا بدون علم و آگاهی است

بِخَطِّ الشَّهِیدِ مُحَمَّدِ بْنِ مَکِّیٍّ قُدِّسَ سِرُّهُ حَدِیثاً طَوِیلًا عَنْ عُنْوَانَ الْبَصْرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع یَقُولُ فِیهِ سَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتَ ... وَ اهْرُبْ مِنَ الْفُتْیَا هَرْبَکَ مِنَ الْأَسَدِ وَ لَا تَجْعَلْ رَقَبَتَکَ عَتَبَه (۱) [۳]

مراد از این روایت فتوایی است که بر اساس قواعد شرع نباشد مانند قیاس، استحسان و مانند آن و الا فتوایی که بر اساس موازین باشد موجب افتخار است و این همان است که امام باقر علیه السلام به ابان بن تغلب که در سال ۱۴۱ فوت کرده است فرمود: اجلس فی المسجد و افت الناس و بعد اضافه کرد که من افتخار می کنم که در میان اصحابم کسانی مانند تو باشند.

الطائفه الثالثه: روایاتی که مربوط به احتیاط قبل از فحص است یعنی مادامی که از ادله فحص نکرده اید نباید احتیاط کنید.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی جَمِیعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَیْنِ أَصَابَا صَیْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَیْنَهُمَا (آیا با هم باید یک کفاره بدهند) أَوْ عَلَی کُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ قَالَ لَا بَلْ عَلَیْهِمَا أَنْ یَجْزِیَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّیْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِی عَنْ ذَلِکَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَیْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَیْکُمْ بِالِاحْتِیَاطِ حَتَّی تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا. (۲) [۴]

ص: ۵۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۷۲، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۵۲۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۵۴، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۴۶۴، ح۱، ط آل البیت.

راوی از امام علیه السلام می پرسد دو نفر محرم انـد که با هم صـید واحـدی را شـکار کرده اند آیا یک کفاره بر آنها واجب است چون صـید واحـد است و یـا اینکه دو کفـاره چون صـیاد متعـدد است. امام علیه السـلام به او می فرمایـد: در حکم مسأله چیزی که با آنها نگفتی؟ او گفت: نه. امام علیه السلام فرمود: در این موارد احتیاط کن. یعنی تا از امام علیه السلام نپرسیده ای از ناحیه ی خود فتوا نده.

الطائفه الرابعه: روایاتی که احتیاط در آنها وسیله ای برای رسیدن به حکم واقعی است.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع يَسْأَلُهُ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ وَ الْإِفْطَارِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ. (۱) [۵]

مثلاـ در نمـاز مغرب بین مـا و اهـل سـنت اختلاـف است. آنهـا قائلنـد که غروب شـمس کـافی است ولی ما قائلیم که حمره ی مشرقیه هم باید زائل شود و تفاوت بین این دو حدود سیزده دقیقه است. امام علیه السلام که مبتلا به تقیه است نمی تواند حکم را بیـان کنـد از این رو به لسان احتیاط جواب می دهـد و آن اینکه اگر آفتاب غروب کنـد و فرد پشت کوه باشـد از آن با خبر نمی شود (بر خلاف اینکه انسان در دشتی وسیع باشد و بتواند غروب آفتاب را ببیند.) از این رو خوب است انسان احتیاط کند تا غروب مشرقیه زائل شود تا یقین بر غروب آفتاب حاصل شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۷، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۵۰۵، ط آل البیت.

امـام علیه السـلام با این بیان هم حکم شـرعی را بیان کرده است و هم اینکه به گونه ای بیان کرده است که اهل سـنت نگویند که امام علیه السلام با حکم آنها مخالفت می کند.

بنا بر این احتیاط در اینجا وسیله و بهانه ای برای بیان حکم واقعی است.

به هر حـال این ادله ی تا به حال خوانـدیم از ادله ی مهم اخباری نیست. مهم اخبار طائفه ی پنجم است که دلالت بر تثلیث می کند: انما الامور ثلاثه...

این روایات گاه در لسان رسول خدا (ص) است و گاه در لسان امام علیه السـلام. شیخ انصاری در رسائل می فرماید: این اخبار بهترین دلیل اخباری است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بیان آن می پردازیم.

تمسک اخباری به سنت و عقل مبنی بر احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک اخباری به سنت و عقل مبنی بر احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه

سخن در ادله ی (۱) اخباری ها در تمسک به احتیاط در شـبهات حکمیه ی تحریمیه است و به اسـتدلال به سـنت (۲) (۳) (۴) رسـیده ایم. این روایـات به طـائفه هـای مختلفی تقسـیم می شود و طوائفی از آن را بررسـی کرده و پاسـخ آن را بیان کردیم و اکنون به طـائفه ی پنجم (۵) (۶) می رسـیم که مهمترین دلیـل روایی برای اخبـاری هـا است. این روایات هم زبان رسول خـدا (ص) نقل شده است و هم از لسان اهل بیت علیهما السلام.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۳۵.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۶۳.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۵.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۵.

۶- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۸۲.

مُحَمَّدُ بْنُ یحْیی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَینِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یحْیی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَینِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ ... قُلْتُ فَإِنَّهُمَا (دو قاضـی) عَدْلَانِ مَرْضِیانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا یفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَی الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ ینْظَرُ إِلَی مَا کانَ مِنْ رِوَایتِهِمْ عَنَّا فِی ذَلِک الَّذِی حَکمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَیهِ مِنْ أَصْحَابِک فَیؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُکمِنَا وَ یتْرَک الشَّاذُّ الَّذِی لَیسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِک

فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيهِ لَا رَيبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَينٌ رُشْدُهُ فَيتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَينٌ غَيهُ فَيجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَم (۱)

امام علیه السلام (۲) در ابتدا خبر را ثنایی می کند یعنی آنی که مطابق شهرت فتوایی است را اخذ کند و غیر آن را رها کن.

بعد مسأله را ثلاثی می کند (أَمْرٌ بَينٌ رُشْدُهُ فَيتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَينٌ غَيهُ فَيجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ) و سپس به یک امر ثلاثی دیگر اشاره می کند: (حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ)

نتیجه این می شود که:

ص: ۵۵۹

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۵.

مجمع علیه در مقابل شاذ قرار دارد. (أَمْرٌ بَینٌ رُشْدُهُ فَیتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَینٌ غَیهُ) در مقابل (وَ أَمْرٌ مُشْكلٌ یرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ) قرار دارد. (حَلَالٌ بَیِّنٌ وَ حَرَامٌ بَیِّنٌ) نیز در مقابل در مقابل (شُبُهَاتٌ بَیْنَ ذَلِک) قرار دارد. بنا بر این اگر بخواهید حکم شبهات را متوجه شویم آن را قرینه هایش متوجه می شویم یعنی همان گونه که واجب است شاذ را رها کرد و واجب است که امر مشکل را رها کرد در نتیجه واجب است که شبهات را هم رها کرد.

یلاحظ علیه:

اولاً: شاذ با دومی و سومی هماهنگ نیست (۱) و نباید در استدلال این سه را با هم همگون و از حقیقت واحده به حساب آورد. زیرا شاذ چیزی است که در مقابل مجمع علیه است و چون امام علیه السلام در مجمع علیه فرمود (فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیهِ لَا رَیبَ فِیهِ) بنا بر این شاذ چیزی است که لا شک فی بطلانه.

ثانیا: چه مانعی دارد که قدر مشترک (۲) مطلوبیت ترک باشد یعنی ترک این سه همه خوب است ولی در اولی و دومی ترک، واجب باشد یعنی مطلوبیت در حد بالا است و در سومی مستحب باشد و مطلوبیت در آن کمتر است.

بنا بر این وجه شبه وجوب ترک نیست بلکه مطلوبیت ترک می باشد.

ص: ۵۶۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۶.

ثالثا: روایات (۱) دیگری وجود دارد که این روایت را تفسیر می کند و آن اینکه در عصر جاهلیت یا در عصر خلفاء برای یک سری از افراد منطقه ای را قرق می کردند و می گفتند آنجا شکارگاه سلطان است و کسی نباید در آنجا وارد شود. گاه بعضی از چوپانان، گوسفندان خود را نزدیک آن منطقه می بردند و گاه بعضی از حیوانات وارد قرقگاه می شدند.

امام علیه السلام در این روایات می فرماید: خداوند قرقگاه دارد که همان محرمات است و بشر نباید وارد آنها شود و حتی نباید نزدیک آن هم شد یعنی نباید مشتبهات را هم مرتکب شد زیرا این ارتکاب موجب می شود که فرد به ارتکاب حرام جرات پیدا کند:

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ فِي أَمَالِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَمَّامِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَطَّانِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ السَّرِيِّ بْنِ عَامِرٍ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى وَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ وَ الْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِياً رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحِمَى لَمْ تَثْبُتْ غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسَطِهِ فَدَعُوا الْمُشْتَبِهَاتِ (۲) [۱۲]

در روایت دیگر می خوانیم: (۳)

ص: ۵۶۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۶.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۷، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث۳۳۵۰۸، ح۴۵، ط آل البیت.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۷.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتْرَكُ (آمادگی بیشتری دارد که آن را ترک کند.) وَ الْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ فَمَنْ يَرْتَعْ حَوْلَهَا يُوشِكْ أَنْ يَدْخُلَهَا (۱) [۱۴]

از این روایات استفاده می شود که محرمات همان منطقه ی ممنوعه است. در مقابل، منقطقه ای آزاد است که محللات است. منطقه ای هم در این میان است که همان مشتبهات است که بهتر است آن را مرتکب نشد زیرا موجب می شود فرد حرام را مرتکب نشود زیرا کسی که مشتبهات را مرتکب نشود به طریق اولی محرمات را هم مرتکب نمی شود. بنا بر این ایجاد احتیاط برای مرتکب نشدن محرمات است و الا ترک مشتبهات حرام نیست.

به همین دلیل بهتر است مکروهات را نیز مرتکب نشد.

تم الکلام فی الاستدلال بالاخبار

استدلال الاخباری بالدلیل العقلی: (۲) (۳) (۴) مراد از دلیل عقلی استدلال به علم اجمالی است.

اخباری ها می گویند: اصولی ها در موارد بسیار از علم اجمالی استفاده می کند مثلا اگر بداند که یکی از دو اناء نجس است باید از هر دو اجتناب کند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۱، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، حدیث ۳۳۴۹۰، ح۲۷، ط آل البیت.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۸.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۵.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۸۷.

بر همین اساس ما علم داریم که در شریعت اسلام محرماتی وجود دارد یعنی اسلام آمده است که قسمی را واجب و قسمی را حرام کند. بخشی از این محرمات برای ما معلوم است ولی بخش دیگری از آن برای ما مشخص نیست. عقل می گوید: از مشتبهات باید اجتناب کرد زیرا اشتغال یقینی احتیاج به برائت یقینیه دارد. (۱)

شیخ انصاری و محقق خراسانی از این استدلال جواب داده می گویند: علم اجمالی در این مورد به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود.

یعنی علم اجمالی مادامی منجز است که به قوت خود باقی بماند ولی اگر منحل شود دیگر از تنجیز می افتد. بر این اساس اگر منحل به علم تفصیلی و شک بدوی شود در آنجا برائت جاری می شود.

مثلا (۲) کسی صد گوسفند دارد بعد بینه قائم شد که پنج عدد از آنها غصبی اند. در اینجا علم اجمالی حاصل می شود و موجب می شود که فرد از هیچ یک از این گوسفندها استفاده نکند.

بعد بینه ی دیگری قائم می شود که انگشت روی پنج گوسفند می گذارد و می گوید اینها غصبی اند. در این حال احتمال می رود که این پنج تا همان پنج تای غصبی باشند و شاید هم نباشند یعنی ده گوسفند در میان آنها باشد.

در این حال وقتی آن پنج گوسفند جدا شوند چون احتمال می دهیم که این پنج تا همان پنج تای غصبی باشند در اینجا در ما بقی یعنی در نود و پنج تا شک در غصبی بودن وجود دارد این شک بدوی می شود و در آن برائت جاری می شود. (البته باید توجه داشت که اگر یقین حاصل شود که این پنج تا همان پنج تای غصبی اند دیگر جای شک نیست، شک در جایی است که احتمال دهیم آیا همان پنج تای غصبی اند یا پنج تای دیگر.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۹.

بـا این بیان به اخباری ها می گوییم: قبل از بررسـی شـریعت می دانستیم که در میان احکام یقینا محرماتی وجود دارد. این علم اجمالی منجز است و باید بر اساس آن عمل کرد و احتیاط نمود.

بعد از بررسـی ادله ی مثلا هفتاد مورد که حرام است را استخراج کردیم. ما زاد بر این مقدار هر چه شک کنیم بدوی می شود و در آن برائت جاری می شود.

بعـد شـیخ انصـاری و محقق خراسـانی بر این جواب دو اشـکال وارد کرده انـد در میـان این دو اشـکال یکی مهم نیست و ولی دیگری مهم است و آن اینکه می گویند: علم اجمالی بر دو قسم است: کاشف و غیر کاشف. (۱)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این اشکال و جواب آن را توضیح می دهیم.

استدلال اخباری ها بر لزوم احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال اخباری ها بر لزوم احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه

بحث در استدلال اخباری ها بر لزوم احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه است. به استدلال عقل (۲) (۳) (۴) رسیده ایم:

علم اجمالی منجز تکلیف است و همه آن را قبول دارند. همچنین اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینیه است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۵۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۸.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۸۷.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۶.

بر این اساس علم اجمالی داریم که محرمات بسـیاری در شریعت وارد شده است و چون این علم منجز است علاوه بر محرمات باید از مشکوکات و مظنونات (۱) هم اجتناب کنیم تا برائت یقینیه از تکلیف حاصل شود.

در جواب گفتیم که علم اجمـالی در جـایی منجز است که منحـل نشود. زیرا علم اجمـالی از یـک قضـیه ی منفصـله ی حقیقیه تشکیل شـده است مانند اینکه می گویند: العدد اما زوج او فرد. در علم اجمالی اجمالی هم می گوییم: یا این اناء نجس یا آن اناء. بنا بر این تا زمانی که (یا) وجود دارد، علم اجمالی هم هست و اگر نباشد علم اجمالی هم نیست.

مثلا گله ای از گوسـفند است که پنـج رأس از آن غصبی است. در میان این گله بایـد از همه ی گوسـفندها اجتناب کرد. بعد (۲) بینه قائم می شود که آن پنـج غنم سـیاه غصبی اند. در این حال اگر احتمال دهیم که این پنج تا همان پنج غنم های غصبی

انـد که از اول می دانستیم در این حـال علم اجمـالی منحـل می شود زیرا (یا) از بین می رود زیرا بایـد بگوییم یقینا این پنـج تا غصبی اند ولی ما زاد بر آن مشکوک است (به این شک که شاید این پنج تا با آن پنج تایی که از اول می دانستیم فرق کند و ده غنم غصبی باشد اهمیت نمی دهیم)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۴۹.

اشکال شده است [(۱)](#) که علم تفصیلی دوم در صورتی موجب انحلال می شود که حادث نباشد و الا اگر حادث باشد سبب انحلال نمی شود. بنا بر این هرچند علم تفصیلی حادث ممکن است (یا) را در علم اجمالی از بین ببرد ولی اثر علم اجمالی قبلی را منحل نمی کند.

مثلا ـ دو اناء است که یکی از آنها یقینا نجس است. در اینجا باید از هر دو اجتناب کرد، بعد سگی آمد و به یکی از این دو آب دهان زد. در اینجا باید بگویم: یقینا آن اناء که سگ با آن برخورد کرد [(۲)](#) نجس است و دیگری مشکوک است. اما در اینجا از اناء دیگر هم باید اجتناب کرد زیرا علم تفصیلی دوم حادث است و نمی تواند جلوی علم اجمالی را بگیرد زیرا احتمال می رود که اناء نجس همان انایی باشد که سگ به آن دهان نزده است.

بر این اساس می گوییم: علم اجمالی داریم که از زمان رسول خدا (ص) محرماتی هست. بعد از چهارده قرن بعد از مطالعه، محرماتی پیدا کردیم، اما این علم چون حادث است نمی تواند جلوی علم اجمالی که از قبل بود را بگیرد.

یلاحظ علیه: علم دوم بر دو قسم [(۳)](#) است:

حادث علماً و حادث معلوماً. یعنی گاه هم علم حادث است و هم متعلق علم (معلوم) مانند انائین که یکی از آن دو نجس است و بعد سگی آب دهانی در یکی از آنها انداخت. علم به دهان سگ بر اناء هم خودش و هم متعلقش هر دو حادث اند. چنین علمی نمی تواند علم اجمالی را از اثر بیندازد در نتیجه کما کان باید از هر دو اناء اجتناب کرد. حادث علماً و قدیم معلوماً. در اول آفتاب یقین داریم که احد الانائین نجس است ولی یک ساعت بعد علم حاصل شد که اناء سمت راست از اول آفتاب یقینا نجس بوده است. در اینجا علم، حادث است ولی متعلق آن مربوط به گذشته است. چنین علمی، علم اجمالی را از اثر می اندازد زیرا می گویم: یقینا از هما اول اناء سمت راست نجس بود و اناء سمت چپ مشکوک است. علم اجمالی هنگامی منجز است که بنا بر هر تقدیری احداث تکلیف کند (العلم الاجمالی ینجز اذا کان محدثا للتکلیف علی کل تقدیر) ولی علم اجمالی فوق چنین نیست زیرا اگر در علم اجمالی که یکی از دو اناء نجس است اگر همان طرفی که یقینا نجس است نجس بوده باشد علم اجمالی در این طرف اثر ندارد در نتیجه از اثر می افتد (بر خلاف جایی که نمی دانم کدام اناء نجس است که علم اجمالی در هر طرف ایجاد تکلیف می کند به این گونه که باید از هر دو اجتناب کنیم) اذا علمت هذه المقدمه فنقول: در ما نحن فیه علم اجمالی داریم که رسول خدا (ص) محرماتی را آورده است. این محرمات در قابل مقطوع، مظنون و مشکوک به دست ما رسیده است. عقل می گوید که اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد در نتیجه باید احتیاط کرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۵۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۵۰.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۵۱.

بعد من در کتب روایی محرماتی را پیدا کرده ام ولی این علم هرچند حادث است ولی متعلق آن قدیم می باشد یعنی متعلق آن مربوط به زمان صدور روایات است. بنا بر این این علم تفصیلی به محرمات علم اجمالی را از کار می اندازد به این گونه که اینها یقینا حرام است و حرمت در مابقی مشکوک است و دیگر نمی تواند گفت یا اینها حرام است و یا آنها زیرا (یا) بودن از بین می رود و علم اجمالی فوق علی کل تقدیر منجز تکلیف نیست.

آنچه گفتیم همان بیان آیت الله گلپایگانی که می فرمود: علم دوم گاه ناقل است و گاه کاشف، اگر ناقل باشد علم اجمالی را منحل می کند ولی اثرش را از بین نمی برد ولی اگر علم دوم کاشف باشد هم علم اجمالی را از بین می برد و هم اثر آن را.

بحث اخلاقی:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَ أَبْغَضَ لِلَّهِ وَ أَعْطَى لِلَّهِ فَهُوَ مِمَّنْ كَمَلَ إِيمَانُهُ (۱)

انسان مؤمن کسی است که همه ی حرکاتش برای خدا باشد. اگر کسی را دوست دارد و اگر کسی را دشمن دارد و اگر بر کسی بخشش می کند، همه برای خداوند باشد.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۱۲۴، ط دار الکتب الاسلامیه.

ذکر این سه مورد از باب مثال است به این معنا که همه ی حرکات انسان باید چنین باشد.

اگر کسی خدا و رسول خدا (ص) را قبول داشته باشد ولی در مقام عمل به مصالح و مفاسدی که نزد خداوند مطرح است عمل نکند بلکه مصالح و مفاسد دنیوی را لحاظ کند، ایمان او کامل نیست.

انسان باید در درس دادن و درس خواندن و هر کاری که انجام می دهد خدا را مد نظر داشته باشد.

شیخ جعفر شوشتری در موعظه ای می فرمود: که انبیاء شما را به توحید دعوت کردند ولی من به شرک دعوت می کنم و آن اینکه آنها می گفتند که کارها فقط برای خدا باشد ولی من می گویم لا اقل اگر نمی توانید تا این حد برای خدا کار کنید لا اقل نصف کار خود را برای او انجام دهیم و خدا را هم شریک قرار دهید و این گونه نباشد که همه ی کارهای شما برای غیر خدا باشد.

دلیل اخباری ها بر احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل اخباری ها بر احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه

گفتیم اخباری ها با دلیل عقلی استدلال کرده اند که ما علم اجمالی داریم که خداوند در اسلام محرماتی را بیان کرده است. بنا بر این باید علاوه بر اینکه به معلوم الحرمه عمل می کنیم به مظنون و مشکوک الحرمه نیز عمل کنیم و در آنها احتیاط نماییم. چون علم اجمالی در اینجا منجز است و ذمه ی ما را مشغول کرده است، اشتغال یقینی نیز برائت یقینیه لازم دارد در نتیجه باید از همه ی انواع محرمات اجتناب کنیم.

ص: ۵۶۸

شیخ انصاری و دیگران از علم اجمالی جواب دادند و گفتند که این علم اجمالی منحل می شود و به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل می شود. بنا بر این در مشکوک برائت جاری می کنیم و فقط به مقطوع عمل می کنیم. بر این اساس ما هم قبول داریم که در شریعت، محرماتی وارد شده است ولی بعد که به شریعت مراجعه کردیم و به اندازه ی کافی محرماتی را پیدا کردیم احتمال می دهیم همین مقدار که معلوم بالتفصیل است معلوم بالاجمال باشد در نتیجه این مقدار قطعی الاجتناب می شود و ما بقی که مظنون و مشکوک است را رها می کنیم و در آنها برائت جاری می کنیم.

در اینجا اشکالی وارد شده است و آن اینکه معلوم بالتفصیل اگر حادث باشد اجمال قبلی را منحل نمی کند. مثلا اگر دو اناء باشد که یکی نجس باشد در اینجا باید از هر دو اجتناب کرد ولی اگر بعد سگی بیاید و به یکی دهان بزند، هر چند این طرف مقطوع الاجتناب است ولی علم اجمالی سابق را منحل نمی کند و علم اجمالی سابق به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل نمی شود.

بله اگر علم تفصیلی حادث نباشد و قدیم باشد می تواند علم اجمالی را منحل کند.

با این بیان، مستشکل می گوید که علم تفصیلی شما حادث است زیرا علم اجمالی در اول زمان طلبگی انسان است ولی علم تفصیلی زمانی است که به اندازه ی کافی ادله را بررسی می کنیم در نتیجه علم تفصیلی مؤخر است و نمی تواند علم اجمالی سابق را منحل کند.

ص: ۵۶۹

یلاحظ علیه: علم حادث بر دو قسم است:

حادث علما و حادث معلوما. یعنی گاه هم علم حادث است و هم متعلق علم (معلوم) مانند انائین که یکی از آن دو نجس است و بعد سگی آب دهانی در یکی از آنها انداخت. علم به دهان سگ بر اناء هم خودش و هم متعلقش هر دو حادث اند. چنین علمی نمی تواند علم اجمالی را از اثر بیندازد در نتیجه کما کان باید از هر دو اناء اجتناب کرد. حادث علما و سابق معلوما. یعنی عالم حادث است ولی کاشف از معلوم سابق است این علم سبب انحلال می شود. مثلا در اول آفتاب یقین داریم که احد الانائین نجس است ولی یک ساعت بعد علم حاصل شد که اناء سمت راست از اول آفتاب یقینا نجس بوده است. در اینجا علم، حادث است ولی متعلق آن مربوط به گذشته است. چنین علمی، علم اجمالی را از اثر می اندازد زیرا می گویم: یقینا از هما اول اناء سمت راست نجس بود و اناء سمت چپ مشکوک است. علم اجمالی هنگامی منجز است که بنا بر هر تقدیری احداث تکلیف کند یعنی (العلم الاجمالی ینجز اذا کان محدثا للتکلیف علی کل تقدیر) ولی علم اجمالی فوق چنین نیست زیرا اگر در علم اجمالی که یکی از دو اناء نجس است اگر همان طرفی که یقینا نجس است نجس بوده باشد علم اجمالی در این طرف اثر ندارد در نتیجه از اثر می افتد (بر خلاف جایی که نمی دانم کدام اناء نجس است که علم اجمالی در هر طرف ایجاد تکلیف می کند به این گونه که باید از هر دو اجتناب کنیم). به عبارت دیگر علم اجمالی هنگامی اثر بخش است که یا بودن در آن راه داشته باشد یعنی یا این نجس است یا آن ولی در ما نحن فیه چنین نیست. اذا علمت هذه المقدمه فنقول: در ما نحن فیه در اول طلبگی علم اجمالی داریم که رسول خدا (ص) محرماتی را آورده است. این محرمات در قابل مقطوع، مظنون و مشکوک به دست ما رسیده است. عقل می گوید که اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد در نتیجه باید احتیاط کرد.

بعـد من در کتب روایی محرماتی را پیـدا کرده ام ولی این علم هرچنـد حادث است ولی متعلق آن قدیم می باشد یعنی مربوط به زمان صدور روایات است. بنا بر این این علم تفصـیلی به محرمات هر چند علمش حادث است ولی معلوم آن سابق می باشد در نتیجه علم اجمـالی را از کار می انـدازد به این گونه که این موارد یقینا حرام است ولی حرمت در ما بقیه مشـکوک است و دیگر نمی توانـد گفت یـا اینهـا حرام است و یـا آنهـا زیرا (یـا) بودن از بین می رود و علم اجمـالی فوق علی کـل تقـدیر منجز تکلیف نیست.

هل الانحلال حقیقی او حکمی: به نظر ما انحلال، حقیقی است زیرا میزان در نظر ما تنجز و عدم تنجز است. هر چیزی که منجز است واجب الاجتناب است و آنی که منجز نیست غیر واجب الاجتناب می باشد.

بنـا بر این وقتی قضـیه ی منفصـله از بین می رود یعنی وقتی نتوانستیم بگوییم یـا این حرام است یـا آن در این حال علم اجمالی قطعـا از بین می رود و حقیقتـا منحـل می شود و تبـدیل می شود به اینکه یقینـا این مواردی که دلیل بر حرمت آن پیـدا کردیم حرام است و ما بقی مشکوک.

بنا بر این به نظر ما میزان در انحلال تنجز و عدم تنجز است.

ولی محقق خراسانی قائل است که میزان در انحلال علم به واقعیت است و ما چون علم به واقع نـداریم تنجز حکمی است. علم به واقع نداریم زیرا احتمال می دهیم که بعضی از این روایات خلاف واقع باشد زیرا خبر واحد است و در آنها کذب راه دارد.

ص: ۵۷۱

بله اگر علم به واقع میسر بود انحلال حقیقی بود مثلا دو اناء مشتبه است که بعد بینه قائم می شود که اناء سمت راست نجس بوده است. در اینجا ما علم به واقع داریم و انحلال در آن حقیقی است.

بله علم اجمالی در هر حال منحل می شود و فقط بحث در نوع انحلال است.

تم الکلام فی استدلال الاخباری بالدلیل العقلی

دلیل دیگر اخباری: اخباری می گوید: در علم کلام مسأله ای داریم که عبارت است از: هل الاصل فی الاشیاء الحلیه او الحذر او التوقف

یعنی قبل از آنکه پیغمبر بیاید، آیا دست بشر در بهره گیری از طبیعت باز است یا اینکه فقط به مقداری که زنده بماند باید از طبیعت استفاده کند. در این مورد دو قول است. قائلین به اصاله الحلیه می گویند قبل از آمدن حضرت نوح و یا قبل از رسول خدا (ص) همه چیز حلال است مگر آنی که عقل دلالت بر حرمت کند مانند ظلم و قتل. ولی قائلین به حذر خلاف آن را می گویند.

همچنین در زمان ما هم این بحث راه دارد و آن اینکه بعد از اینکه شریعت و اخبار اهل بیت وارد شد، شک داریم که مواردی از ما لاـ نص فیه مانند شرب تتن و یا گوشت خرگوش حرام است یا نه. کسانی که قائل هستند اصل در اشیاء حلیت است استعمال آن را جایز می دانند ولی دیگران نه.

البته حلیت در قبل از آمدن شریعت توسط پیامبران با حلیت بعد از آن فرق دارد. در اولی حلیت واقعی است و روی ذات اشیاء بما هو هو رفته است. ولی حلیت در دوم روی اشیاء بما هو مشکوک الحرمه رفته است.

ص: ۵۷۲

با این بیان می گوییم: اخباری می گوید: روایات در این مورد مختلف است، بعضی دلالت بر احتیاط دارد و بعضی دلالت بر برائت. ما هر دو را کنار می گذاریم و به اصل اولی در اشیاء رجوع می کنیم و از آنجا که ما قائلیم که اصل در اشیاء حذر است قائل به احتیاط می شویم.

ان شاء الله این نکته را در جلسه ی بعد پیگیری می کنیم.

ادله ی اخباری بر احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه ۹۲/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی اخباری بر احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه

اخباری ها بر دلالت بر لزوم احتیاط در شبهات حکمیه ی تحریمیه به کتاب و سنت و عقل استدلال کرده اند. البته آنها اجماع را قبول ندارند.

به دلیل عقلی رسیدیم که متشکل از دو دلیل بود. یکی را بررسی کردیم که مربوط به علم اجمالی بود و جواب آن را بیان کردیم.

دلیل عقلی دوم ایشان عبارت از این است که اصل در اشیاء حذر است یا حلیت. کسانی مانند اخباریین که قائل به حذر هستند می گویند: خداوند مالک است و جهان مملوک می باشد و ما نباید بدون اذن او در مملوک خداوند تصرف کنیم مگر به مقداری که ضرورت ایجاب کند. بعد اضافه می کنند که وقتی وارد شریعت اسلامی می شویم مشاهده می کنیم که دو دست دلیل داریم: حدیث رفع دلالت بر برائت دارد و حدیث تثلیث دلالت بر احتیاط. این دو با هم تعارض کرده و تساقط می کنند در نتیجه به سراغ اصل اولی در اشیاء می رویم که حذر است. بنا بر این شرب تتن و یا گوشت خرگوش که مشکوک است چون استعمال آن برای ما ضروری نیست باید احتیاط کنیم و از آنها اجتناب نماییم.

ص: ۵۷۳

محقق خراسانی در کفایه از این استدلال جواب هایی ارائه کرده است ولی ما جواب دیگری را بیان می کنیم:

فنقول: استدلال اخباری یک صغری دارد و یک کبری.

صغری عبارت است از اینکه عالم مملوک خداوند است.

کبری این است که تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک قبیح است.

صغری کلام خوبی است ولی باید تجزیه و تحلیل شود و مالکیت خداوند در آن مشخص گردد. در اینجا دو تصور وجود دارد:

الله تعالی مالک للعالم، مالکیه تکوینیه نابعه عن خالقیته. یعنی خداوند مالک این عالم است و مالکیت او تکوینی و حقیقی است نه قراردادی. این مالکیت از خالقیت او ناشیء می شود یعنی چون خالق است مالک می باشد. مالکیت او مانند مالکیت ما نسبت به عبا نیست که قراردادی می باشد.

الله تعالی مالک للعالم مالکیه اعتباریه. این قول کلام سخیفی است زیرا مالکیت اعتباری بر اساس قرارداد است که اگر قرارداد نباشد آن هم از بین می رود. مثلاـ قرارداد می کنند که این مال، مال من است و آن مال، مال تو تا بتوانیم آن را با هم مبادله کنیم. اعتبار مربوط به بشر است و حال آنکه خداوند فوق بشر می باشد.

ان قلت: خداوند چگونه مالکیت اعتباری ندارد و حال آنکه خودش مالکیت اعتباری را برای خودش تصویب کرده است و می فرماید: (مَنْ ذَا الَّذی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَنا) (۱)

خداوند در این آیه اعتبار کرده است که قرض گیرنده باشد و قرض گیرنده ی مالک اعتباری است زیرا کسی که قرض می گیرد خودش را مالک اعتبار می کند.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۴۵.

قلت: این یک نوع مشاکله است یعنی خداوند برای تشویق بنده می گوید: من که جهان را آفریده ام و آنچه در دست شماست هم مـال من است آن را به من قرض بـده. این کار برای تشویق و ترغیب بنـدگان است. ماننـد پـدری که به کودک نابالغ خود پول می دهـد و بعض از او قرض می گیرد و می گویـد: مقـداری پول به من قرض بده و من بعدا به تو می دهم. پدر در همان حال مالک مال فرزندش است ولی به سبب احترام و شخصیت دادن به فرزند تعبیر به قرض می کند.

اما کبری: تصرف در ملک غیر بدون اذنش قبیح است. بنا بر این در مورد شرب تتن و مانند آن نباید در ملک خداوند تصرف کنیم.

جواب اول این است که این قـانون مربوط به بشـر است که مالکیت او اعتباری می باشـد. زیرا اگر کسـی بـدون اذن مالک در ملک او تصـرف کنـد، ملک او را کم می کنـد و دارایی او تنزل می دهـد ولی تصـرف در ملک خداوند موجب نمی شود که چیزی از ملک او کم شود در نتیجه چون ملاک متفاوت می شود نمی توان گفت تصـرف در ملک خداونـد هم بـدون اذن او قبیح است.

جـواب دوم این است که خداونـد اذن تصـرف داده است و آن اینکه در قرآن می فرمایـد: (هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ مـا فِی الْأَرْضِ جَمیعاً) (۱)

الدلیل سوم للاخباری: در مشتبهات اگر تصرف کنیم این کار محتمل الضرر می باشد و دفع ضرر محتمل نیز واجب می باشد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۹.

محقق خراسانی در کفایه از این استدلال دو جواب داده است:

جواب اول این است که دفع ضرر محتمل واجب نیست و فقط دفع ضرر قطعی واجب می باشد.

جواب دوم این است که این قانون در جایی است که ضرر شخصی در کار باشد و حال آنکه احکام تابع مصالح و مفاسد نوعی است. دفع ضرر نوعی واجب نیست مثلاـ اگر جامعه آلوده شود موجب نمی شود که من هم قطعا آلوده شوم. مثلاـ ربا چون ضرر نوعی دارد حرام شده است ولی ممکن است نفع شخصی داشته باشد. احکام تابع مصالح و مفاسد نوعی است و حال آنکه قانون مزبور در مورد ضرر شخصی می باشد.

یلاحظ علیه: هر دو جواب مخدوش است:

اما جواب اول ایشان مخدوش است زیرا گاه ضرر غیر قطعی هم واجب الدفع است و آن جایی است که محتمل اهمیت دارد. مثلا نمی دانم فردی مسلمان است یا مرتد یعنی آیا باید او را بکشیم یا نباید بکشیم. در اینجا احتمال مسلمان بودن کافی است که واجب باشد او را نکشیم. هکذا در مورد اموال و اعراض.

اما جواب دوم ایشان مخدوش است زیرا باید به اسلام از دید وسیع تری نگاه کرد. جایی که ضرر نوعی است و واجب الاجتناب است شخص هم باید اجتناب کند زیرا ضرر نوعی دامن فرد را هم می گیرد. نباید به اسلام از دید شخص نگاه کنیم و نگاه وسیع نداشته باشیم.

مثلا یکی از صحابه ی رسول خدا (ص) به نام نعمان بن بشیر به ایشان عرض می کند که اگر یک نفر گناه می کند به من چه ارتباطی دارد که واجب باشد امر به معروف کنم. رسول خدا (ص) مثال به کشتی می زند که هر کس در جای خود نشسته است. آیا کسی می تواند زیر پای خود را سوراخ کند و به دیگران بگوید به شما ارتباطی ندارد؟ زیرا اگر چنین کند آب کشتی را گرفته و همه هلاک می شوند.

ما در مقام جواب می گوییم: در مبحث برائت این نکته را گفته ایم که باید دید مقصود از ضرر آیا عقوبت اخروی است یا دنیوی

اگر مراد عقوبت اخروی باشد ما یقین داریم که چنین عقوبتی در کار نیست زیرا خداوند می فرماید: (وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً) (۱) همچنین حدیث رفع و قبح عقاب بلا بیان و مانند آن همه دلالت بر عدم عقوبت اخروی می کند.

اگر مراد عقوبت و ضرر دنیوی باشد می گوییم: بله احتمال ضرر هست ولی از اینکه اسلام حدیث رفع و مانند آن را بیان کرده است متوجه می شویم که یا این ضرر دنیوی مهم نبوده است و یا اگر هم مهم می باشد مصلحت برائت از مصلحت اشتغال بالاتر بوده است. (این را در آنجا که گفتیم دفع ضرر محتمل بر قبح عقاب بلا بیان حاکم می باشد بیان کرده بودیم)

تم الکلام فی ادله الاخباری علی الاحتیاط.

بقی هنا تنبیهات: بعد از بیان قواعد مسأله به سراغ مسائلی برای تمرین می رویم و ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

بحث اخلاقی:

قال امیر مؤمنین علیه السلام کُلُّ یَوْمٍ لَا یُعْصَی اللَّهُ فِیهِ فَهُوَ عِیدٌ (۲) [۴]

عید را عید می نامند زیرا از عاد یعود عیدا می باشد یعنی سال به نقطه ی قبلی خود بر می گردد. مثلا در روز عید آفتاب در برج حمل است و دوباره به آن برج بر می گردد. همچنین مبعث رسول خدا (ص) عید است زیرا همان روز دوباره تکرار شده است.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۱۵.

۲-

عیـد در روزی است که یک برکت آسـمانی بر بشـر وارد شود و الا عیـد معنا ندارد زیرا در قرآن می خوانیم: (قالَ عیسَـِی ابْنُ مَرْیَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنا أَنْزِلْ عَلَیْنا مائِدَهً مِنَ السَّماءِ تَکُونُ لَنا عیداً لِأَوَّلِنا وَ آخِرِنا) (۱)

بر این اسـاس است که روز جمعه و یا مبعث و ماننـد آن عیـد است ولی نوروز نمی توانـد عیـد باشـد. بله روز خوبی است ولی نمی توانـد عید بودن آن را به خداوند نسـبت داد. بله هر روز که معصیت خداوند نباشد به سـبب برکتی که نازل می شود آن روز عید است. مراسم ایام نوروز و کارهای خوبی که انجام می شود خوب است ولی باید از گناه فاصله گرفت.

الاصل الموضوعی حاکم علی اصالتی الطهاره و الحلیه ۹۳/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الاصل الموضوعی حاکم علی اصالتی الطهاره و الحلیه

ادله ی اصولیین بر برائت و ادله ی اخباریین بر احتیاط را خوانـدیم و نتیجه این شـد که در شـبهات بـدویه و تحریمیه چه شـبهه حکمیه باشد مانند شرب تتن یا موضوعیه مانند اینکه خارج حرام است یا نه، قائل به برائت شدیم.

شیخ انصاری در اینجا تنبیهاتی را بیان می کنـد و در این تنبیهات در صـدد بیان مثال هایی است که آن قوانین را در آن عملی کند و روح اجتهاد را پرورش دهد.

التنبیه الاول: الاصل الموضوعی حاکم علی اصالتی الطهاره و الحلیه

دو اصـل حکمی داریم به نام اصاله الطهاره که می گویـد کل شـیء طاهر و اصاله الحلیه که می گویـد: کل شـیء حلال حتی تعلم انه حرام. این دو اصل در جایی جاری می شود که اصل موضوعی وجود نداشته باشد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱۱۴.

فرق اصـل حکمی و موضوعی این است که در اصـل حکمی، مفـاد اصـل، حکم است. در مقابـل آن اصل موضوعی است که حال موضوع را روشن می کنـد و کار با حکم شـرعی نـدارد. بله وقتی موضوع روشن شود حکمش هم روشن خواهد شد مثلا اصاله عدم التذکیه اصلی است موضوعی یعنی حیوان سابقا مذکی نبود الآن هم مذکی نیست.

یا اینکه زید سابقا زنده بود و الآن نمی دانیم زنده است یا نه که حیات او را استصـحاب می کنیم. به استصـحاب در اینجا اصل موضوعی می گویند.

این اصـل موضوعی بر اصـل حکمی حاکم است و به عبارت دیگر می گوینـد: اصل موضوعی بر اصل طهارت و حلیت حاکم است و به عبـارت سوم اصـل سـببی بر اصل مسـببی حاکم است. (اصل سـببی همان اصل موضوعی است و اصل مسـببی همان

اصل حکمی است.)

این نکته را با ذکر مثال روشن می کنیم: زیدی است که زنی دارد و چند سال با او بوده است. شوهر ناگهان گم می شود و خبری از او نیست. در اینجا ما یک اصل موضوعی داریم و یک اصل حکم. اصل موضوعی این است که زید سابقا زنده بود همان حیات را استصحاب می کنیم. اصل حکمی این است که سابقا وجوب نفقه بر گردن زید بود الآن هم باید نفقه دهد. در اینجا اصل موضوعی وقتی جاری می شود حکم آن هم ثابت می شود و نیازی به اجرای اصل حکمی نیست هر چند هر دو متفاوق المضمون هستند ولی نیازی به اصل حکمی نداریم. هکذا اگر متخالف المضمون باشند باز هم اصل موضوعی جاری می شود و اصل حکمی جاری نمی شود.

علت آن این است که اصـل موضوعی، موضوع را منقـح می کنـد و وقتی موضوع منقـح شود حکم مربوط به آن بر آن بار می شود.

اذا علمت هذه المقدمه نقول: اصل موضوعی بر دو اصل طهارت و حلیت حاکم است.

ابتدا صور مسأله را بیان می کنیم و بعد بحث می کنیم:

حیوانی است که شک داریم پاک است یا نجس و حلال است یا حرام:

گـاه شـک ناشـی از این است که اصـلا در این حیوان قـابلیت طهـارت و حلیت هست یـا نه. مثلا گوسـفندی است که با خنزیر آمیزش کرده است و حیوانی متولد شده است که شبیه هیچ کدام نیست. بله اگر شبیه گوسفند و یا خنزیر بود حکمش مشخص بود. اینکه قابلیت طهارت دارد محرز است ولی قابلیت حلیت آن محرز نیست. مثلا خرگوشـی است که آن را ذبـح شـرعی می کنیم. حیوان قطعا پاک شـده است ولی نمی دانیم آیا می توان گوشت آن را مصـرف کرد یا نه. قابلیت طهارت و حلیت محرز است ولی به جای اینکه با آهن سر ببریم با استیل سر بریدیم. در اینجا شک در طهارت و حلیت ناشی از وسیله ی ذبح است نه ناشی از شک در اصل خود حیوان. قابلیت حلیت، طهارت محرز است و با آهن سر بریدیم. ولی حیوان جلال است یعنی نجس خوار است و مـا شـک داریم آیا این صـفت مزبور مانع از طهارت و حلیت است یا نه. در این مثال ها دو اصل به نام طهارت و حلیت وجود دارد ولی این دو اصـل محکوم اصل دیگری انـد که اصالت عـدم تـذکیه است. یعنی استصـحاب عـدم تـذکیه در اینجا حاکم است و اجازه به آن دو اصل نمی دهد که جاری شوند.

اما صورت اولی: مثلا گوسفندی است که با خنزیر آمیزش کرده است و حیوانی متولد شده است که شبیه هیچ کدام نیست در اینجا نه اصل طهارت جاری می شود و نه اصل حلیت. استصحاب عدم تذکیه که اصل موضوعی است جاری می شود و می گوید: سابقا این حیوان زنده بود و تذکیه نشده بود و بعد که سر بریدیم شک داریم مذکی شده است یا نه همان عدم تذکیه را استصحاب می کنیم در نتیجه هم حرام است و هم نجس. (این نظر شیخ انصاری است.)

ثم انه استشکل علی هذا المطلب بامور: مستشکل قبول دارد که اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدم است ولی در مورد فوق که استصحاب عدم تذکیه است اشکال دارد.

الاشکال اول یقرر بوجوه ثلاثه:

الوجه الاول: در مبحث استصحاب آمده است که استصحاب عدم احد الضدین و اثبات وجود الضد الآخر اصل مثبت.

مثلا نمی دانم جسم مزبور متحرک است یا ساکن، عدم سکون را اگر استصحاب کنیم لازمه اش این است که متحرک باشد زیرا متحرک و ساکن ضدانی هستند که شق سوم ندارند. ولی این اصل مثبت است و با استصحاب عدم سکون نمی توان ثابت کرد که متحرک است. زیرا در استصحاب اثر عقلی بار نمی شود و در اینجا عقل می گوید که اگر ساکن نیست پس متحرک است.

در ما نحن فیه هم حیوان یا مذکی است و یا میته و شق سومی وجود ندارد. اگر عدم تذکیه را استصحاب کنیم ثابت می شود که میته است پس هم حرام است و هم نجس. این اصل مثبت است و مشروعیت ندارد.

الوجه الثانی: در مورد فوق امری عـدمی که اصالت عـدم تذکیه است استصـحاب می شود و با آن امری وجودی که میته بودن است ثـابت می شود. این اصـل مثبت است و مشـروعیت نـدارد. زیرا عقـل می گویـد وقتی مـذکی نیست پس قهرا میته است و استصحاب لازمه ی عقلی را نمی تواند ثابت کند.

الوجه الثـالث: غیر مـذکی با میته مساوی نیست. ولی شـیخ انصاری قائل است که غیر مـذکی با میته مساوی است. به نظر ما این دو مساوی نیسـتند و غیر مذکی اعم و میته اخص است. غیر مذکی گاه به این است که سر حیوان را رو به قبله نبرند و یا شرایط دیگر ذبـح شـرعی در آن نباشـد مثلا ذابح مسـلمان نباشد. همچنین اگر حیوان خودش بمیرد باز هم غیر مذکی است. بنا بر این غیر مـذکی اعم است از جایی است که سـرش را ببرنـد ولی شـرایط ذبـح در آن موجود نباشـد و هم در جایی که ذبح نشود و خـودش بمیرد. بنـا بر این به نظر مـا میته امری است وجودی و عـدم مـذکی امری است عـدمی و این دو بـا هم فرق دارنـد زیرا خداونـد در قرآن می فرمایـد: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الـدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مـا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (مثلا به اسم لات و عزی سر ببرند)) (۱)

بر اساس این آیه اگر حیوان را به اسم غیر خـدا ذبـح کننـد غیر مذکی هست ولی میته نیست (زیرا میته قبلا ذکر شد). بنا بر این میته اخص است و غیر مذکی امری است عدمی و اخص.

ص: ۵۸۲

۱- مائده/سوره۵، آیه۳.

حال که میته با غیر مـذکی متفاوت شـد نمی توان با استصـحاب، غیر مـذکی بودن را ثابت کرد و بعد آثار میته را بار نمود. بله غیر مـذکی را می توان استصـحاب کرد ولی باید آثار غیر مذکی را بار کرد نه میته را. بنا بر این اگر غیر مذکی را استصـحاب کردیم ثـابت می شود که گوشت آن حلال نیست ولی ثـابت نمی شود که نجس هم هست زیرا نجاست در صورتی ثابت می شود که حیوان میته باشد و این با استصحاب عدم تذکیه ثابت نمی شود.

بر این اساس گوشت هایی که از خارج می آورند به اعتقاد ما پاک هستند ولی نمی شود آن را خورد.

الاصل الموضوعی حاکم علی اصالتی الطهاره و الحلیه ۹۳/۰۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الاصل الموضوعی حاکم علی اصالتی الطهاره و الحلیه

بحث در تنبیه اول است و آن جایی است که مورد از قبیل شبهه ی حکمیه ی تحریمیه می باشد.

چهار صورت را ذکر کردیم صورت اولی حیوانی است که از غنم و خنزیر متولد شده است و شبیه هیچ کدام نیست که احکام همان بر آن بار شود.

سخن در این است که اگر آن را ذبح کنیم حیوان مزبور طاهر است یا نجس و یا اکل آن حلال است یا حرام.

فقهاء غالبا می گویند که اگر سـر آن را ببرند محکوم به نجاست و حرمت است زیرا اصل موضوعی که استصحاب عدم تذکیه است را جاری می کننـد و می گویند وقتی حیوان مزبور زنده بود مذکی نبود و بعد از ذبح شک می کنیم مذکی شده است یا نه که همان عدم تذکیه را استصحاب می کنیم در نتیجه هم نجس است و هم حرام.

ص: ۵۸۳

گفتیم که بر این استصـحاب اشـکالی بار شده است که آن را به سه بیان تقریر کرده اند. هر سه اشـکال به این بر می گردد که اصل مزبور مثبت است یعنی حکم عقل بر آن بار می شود نه حکم شـرع. در استصحاب باید موضوع و اثر ملازمه اشان شرعی باشـد نه شـرعی و حال آنکه در ما نحن فیه عقل می گویـد وقتی حیوان مذکی نیست پس میته است زیرا بین میته و غیر مذکی شق سومی نیست نتیجتا اگر مذکی نیست حتما میته است. این استصحاب مشروعیت ندارد.

اضـافه کردیم که میته همـان غیر مـذکی نیست و غیر مـذکی اعم می باشـد. نمی توان اعم را استصـحاب کرد و اخص را ثابت نمود و این اصل مثبت می باشد. مثلا نمی توان وجود حیوان در اتاق را استصحاب کرد و بعد ثابت نود که انسان هم در آن است.

اشـکال سوم این است که در اسـلام دو عنوان جـداگانه داریم یکی عـدم مـذکی است و دیگری عنوان میته. غیر مـذکی بودن موضوع برای اکل است مثلا خداوند می فرماید: (وَ لا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْه) (۱)

این در حالی است که میته در مقابل عدم تذکیه است و با آن یکی نیست زیرا خداوند می فرماید: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (مثلا به اسم لات و عزی سر ببرند)) (۲)

بنا بر این میته یک چیز است و (أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) که همان غیر مذکی است چیزی دیگر.

ص: ۵۸۴

۱- انعام/سوره۶، آیه۱۲۱.

۲- مائده/سوره۵، آیه۳.

بنا بر این با استصحاب عـدم مـذکی فقط آثار غیر مذکی بار می شود که عبارت است از اینکه نمی توان گوشت آن را خورد ولی آثار میته که نجاست است بار نمی شود.

بر این اساس گوشت هایی که از خارج از مکانی نا معلوم می آورند در آنها استصحاب عدم تذکیه بار می شود در نتیجه نباید آن را خورد ولی محکوم به نجاست نیستند. عدم تذکیه حالت سابقه دارد ولی میته ندارد.

تم الکلام فی الاشکال الاول

الاشکال الثانی لهذا الاستصحاب: در استصحاب می گویند: یشترط فی الاستصحاب ان تکون القضیه المشکوکه عین القضیه المتقینه. و الا ـ اگر این دو بـا هم متفاوت شدنـد دیگر نقض یقین به شک صـدق نمی کنـد. عبارت لا تنقض الیقین بالشک در جایی است که بین این دو قضیه وحدتی برقرار باشد.

این در حالی است که در استصحاب فوق این دو قضیه با هم متفاوت است. قضیه ی متقینه حیوانی است که در بیرون زنده بود و راه می رفت آب و غذا می خورد ولی مشکوکه حیوانی است ذبح شده است و مرده است.

به عبارت علمی تر، متیقنه قضیه ای است ثابته به وجود موضوع که عبارت است از قضیه ی سالبه یعنی الحیوان الذی لم یزهق روحه ولی مشکوکه عبارت است از قضیه ای موجبه یعنی الحیوان الـذی زهق روحه. عرفا این دو با هم متفاوت انـد در نتیجه استصحاب در آن جاری نیست.

بنـا بر این مـا قائل هستیم که استصحاب عـدم تـذکیه صحیح است ولی میته بودن ثابت نمی شود بنا بر این گوشت مشکوک پاک است ولی حلال نیست.

ص: ۵۸۵

تفصیل المحقق النائینی: در تذکیه دو قول است. یک قول این است که تذکیه امری است بسیط که از پنج چیز حاصل می شود که عبارتند از:

ذابح مسلمان باشد. رو به قبله باشد وسیله ی ذبح آهن باشد. ذابح بسم الله بگوید. حیوان قابلیت برای تذکیه داشته باشد. به عبارتی دیگر این پنج تا سبب است و تذکیه مسبّب از آنها است. مانند این در وضو، شستن صورت و دست و مسح سر و پا سبب برای طهارت نفسانیه است و طهارت نفسانیه مسبّب می باشند.

تذکیه نیز یک حالت پاکی است که بسیط است بر حیوان عارض می شود و معلول آن پنج مورد است.

اگر چنین باشد استصحاب عدم تذکیه جاری است زیرا سابقا این امر بسیط نبوده و الآن هم نیست.

ولی اگر بگوییم که تذکیه امری است غیر بسیط یعنی تذکیه خود آن پنج مورد است مثلا وضو همان غسلات و مسحات است و ما وراء آن سبب و مسببی نیست. در این حال استصحاب عدم تذکیه جاری نیست زیرا این پنج مورد یقینا هست و ششمی هم که شک داریم قابلیت تذکیه دارد یا نه حالت سابقه ندارد و قابل استصحاب نیست.

یلاحظ علیه: ما بر استصحاب عدم تذکیه دو اشکال مطرح کردیم. با قطع نظر از این دو اشکال می گوییم: فرمایش محقق نائینی در شق دوم صحیح نیست و باید گفت که استصحاب در هر دو شق جاری است. اما در جایی که بسیط است چون عدمش حالت سابقه دارد می توان آن را استصحاب کرد.

ص: ۵۸۶

اما اگر تذکیه همان شش مورد باشد قابل استصحاب نیست می گوییم: وحدت حکم کاشف از وحدت موضوع است. این شش مورد موضوع برای حکم واحد است که عبارت است عدم اکل می باشد و چون حکم، واحد است نمی توان آن شش پراکنده باشد بلکه باید وحدتی بین آنها وجود داشته باشد. حال که این شش تا یک نوع وحدت دارد استصحاب جاری است و حالت سابقه دارد و آن اینکه می گوییم سابقا این شش مورد نبود الآن هم نیست.

الاصل الموضوعی حاکم علی اصالتی الطهاره و الحلیه ۹۳/۰۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الاصل الموضوعی حاکم علی اصالتی الطهاره و الحلیه

بحث در تنبیه اول است و آن جایی است که مورد از قبیل شبهه ی حکمیه ی تحریمیه می باشد.

چهار صورت را ذکر کردیم صورت اولی حیوانی است که از غنم و خنزیر متولد شده است و شبیه هیچ کدام نیست که احکام همان بر آن بار شود.

سخن در این است که اگر آن را ذبح کنیم حیوان مزبور طاهر است یا نجس و یا اکل آن حلال است یا حرام.

فقهاء غالبا می گویند که اگر سر آن را ببرند محکوم به نجاست و حرمت است زیرا اصل موضوعی که استصحاب عدم تذکیه است را جاری می کنند و می گویند وقتی حیوان مزبور زنده بود مذکی نبود و بعد از ذبح شک می کنیم مذکی شده است یا نه که همان عدم تذکیه را استصحاب می کنیم در نتیجه هم نجس است و هم حرام.

ص: ۵۸۷

ما دو اشکال بر این استصحاب بار کردیم.

اول اینکه عدم تذکیه اعم از میته است و نجاست مال میته است نه خصوص تذکیه. تذکیه اعم است و با استصحاب اعم نمی توان اخص را ثابت کرد. میته آن است که حیوان خودش بمیرد ولی تذکیه هم این قسم را شامل می شود هم جایی که حیوان ذبح شود ولی شرایط ذبح مهیا نباشد. مثلا رو به قبله ذبح نشود.

اشکال دوم این بود که قضیه ی متیقنه با مشکوکه متفاوت است زیرا متیقنه حیوانی زنده و غیر مذکی ولی مشکوکه حیوانی است که مرده است.

امام قدس سره در این مسأله از مرحوم حاج شیخ استصحاب دیگری نقل می کرد.

ایشان مقدمه ای را ذکر می کرد و می فرمود: عوارض بر دو قسم است گاه یک چیز،عارض بر ماهیّت است مانند زوجیت که عارض بر اربعه است. بر این اساس اربعه هم در خارج زوج است و هم در ذهن. این نشان می دهد که زوجیت اثر اربعه ی

موجود نیست بلکه اثر ماهیّت اربعه است و بر این اساس در ذهن هم زوج است.

ولی بعضـی چیزهـا عارض الماهیه نیست و فقط عارض الوجود استماننـد سـفیدی و سـیاهی که عارض جسم موجود است نه جسم مطلق. بر این اساس جسم در ذهن نه بیاض دارد و نه سواد.

بعـد ایشـان از مرحوم حـاج شـیخ نقـل می کرد که قابلیت حیوان برای تـذکیه از عوارض وجود است نه ماهیّت یعنی تا حیوان، موجود نباشد، قابلیت تذکیه نمی تواند عارض آن شود. بلکه گاه به ماهیّت هم نسـبت داده می شود ولی این نسبت در حقیقت مال حیوان موجود است و اگر به ماهیّت نسـبت داده شود مجازا است. بر این اساس می گویند: ماهیّت این حیوانی که متولد از خنزیر و غنم است قابلیت ذبح دارد یا نه.

ص: ۵۸۸

اذا عرفت هـذه المقـدمه، حاج شـیخ می فرمایـد: این حیوانی که از سگ و خوک متولـد شـده است قبل از تولـد قابلیت تذکیه نـداشت و این از باب سالبه به انتفاء موضوع بود یعنی چون وجود نـداشت قابلیت تذکیه هم نداشت بعد از تولد شک می کنیم که این عـدم قابلیت منقلب به قابلیت شـد یا نه همان عـدم قابلیت را استصـحاب می کنیم. در اینجا عـدم وجود حیوان به وجود منقلب شد ولی نمی دانیم عدم قابلیت تذکیه هم منقلب به وجود شد یا نه که عدم آن را استصحاب می کنیم.

یلاحظ علیه:

اولا: در فلسـفه آمده است که ما لا وجود له، لا ماهیّت له. یعنی شـیء قبل از وجود، ماهیّت هم ندارد. ماهیّت حد شـیئی اسـت که موجود شده است و شیء تا موجود نباشد حدی ندارد. بنا بر این نمی توان گفت که شیء قبل از وجود دارای ماهیّت است و این ماهیّت دو عدم دارد یکی عدم الوجود و دیگری عدم القابلیه.

ثانیا: قضـیه ی مشکوکه در این استصحاب غیر از قضیه ی متیقنه است. عدم قابلیت تذکیه در حالی بود حیوان موجود نبود ولی مشـکوکه در مورد حیوانی است که موجود شده است و سـرش را بریدیم. (در استصـحاب عدم تذکیه هم این اشکال را مطرح کرده بودیم و گفتیم متیقنه حیوان موجودی است که زنـده است ولی مشـکوکه حیوانی است که موجود است ولی مرده اسـت ولی در ما نحن فیه وضـعیت بدتر است زیرا در قضیه ی متیقنه حیوانی است که اصلا موجود نیست ولی متقینه حیوانی است که موجود است.)

تم الکلام فی الصوره الاولی.

الصوره الثانیه: حیوانی است مانند خرگوش که قابلیت برای تذکیه و طهارت دارد. یعنی اگر به شکل شرعی ذبح شود طاهر می شود ولی شک در حلیت اکل آن است.

محقق خراسانی می فرماید: او محکوم به حلیت است و قاعده ی حلیت در آن جاری می شود.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی تصور می کند که حیوان، یک نوع قابلیت دارد و حال آنکه چنین نیست. حیوان بر چند قسم است:

گاه قابلیت طهارت و حلیت هر دو را ندارد مانند کلب و خنزیر گاه قابلیت طهارت دارد ولی قابلیت حلیت ندارد مانند سباع گاه قابلیت برای هر دو دارد مانند گوسفند بنا بر این گوشت ارنب به صرف اینکه قابلیت برای تذکیه دارد دلیل نمی شود که گوشتش هم حلال باشد. همان گونه که قابلیت برای طهارت احراز شده است باید قابلیت آن برای حلیت هم احراز شود. قاعده ی حلیت در جایی جاری می شود که قابلیت شیء بر حلیت احراز شود.

فنقول: صورت اولی (حیوان متولد از گوسفند و خنزیر) و ثانیه (گوشت خرگوش) را یکی کرده می گوییم: تذکیه قائم بر دو امر است: قابلیت بر طهارت و قابلیت بر حلیت

همین که شک کردیم حیوان قابلیت دارد یا نه، این از باب شک در موضوع است و در اینجا اصل موضوعی جاری می شود نه حکمی از این رو اصل طهارت و حلیت که حکمی است جاری نمی شود.

ص: ۵۹۰

بله در دومی قابلیت طهارت احراز شده است و حلیت احراز نشده است و همین مقدار کافی است که بگوییم قاعده ی حلیت جاری نمی شود.

به عبارت دیگر شارع مقدس طهارت و حلیت را روی حیوان مذکی برده است زیرا فرموده است (إِلَّا ما ذَكَّيْتُم) (۱) من باید تذکیه را احراز کنم تا این دو حکم را بار کنم. هنگام شک در تذکیه نمی توان آن دو حکم را ثابت کرد.

و ههنا بیان آخر: این بیان مختص به صورت دوم است هرچند صورت اول را هم می تواند شامل باشد و آن اینکه گاه شارع مقدس آثار طبیعی شیء را بیان می کند مثلا می فرماید که اثر طبیعی و اولی وقف این است که لا یباع و لا یرهن. طبع اولی وقف حرمت بیع است. هکذا نگاه به زن طبع اولیه اش حرمت است. بعد از این قانون اصلی چهارده مورد استثناء شده است. همچنین اصل در دماء حرمت است.

در این موارد اگر شک کنیم باید به آن طبیعت مراجعه کنیم. مثلا وقفی را می فروشند و من نمی دانم خریدن آن جایز است یا نه در اینجا اصاله الصحه جاری نمی شود زیرا اصل در وقف حرمت بیع است و در موارد شاذی می توان آن را فروخت مثلا جایی که اسباب دردسر و دعوا شود.

بر این اساس اگر زنی را از دور ببینم و نمی دانم که محرم است یا نمی توانم نگاه کنم.

۱- مائده/سوره۵، آیه۳.

بر این اساس، اصل در لحوم حرمت است. بر این اساس در میان حیواناتی که در دریا است همه حرام است ولی فقط اگر ماهی باشد و فلس داشته باشد حلال است. بنا در صورت اول و دوم اصل اولی حرمت است مگر اینکه حلیت ثابت شود.

شیخ انصاری نیز در رسائل در مبحث اصاله الصحه این نکته را مطرح می کند و آن اینکه اگر کسی بر میّت نماز می خواند و نمی دانیم نمازش صحیح است یا نه در آنجا اصاله الصحه جاری می شود ولی اگر همان فرد در مال یتیم تصرف می کند و نمی دانیم مجوز دارد یا نه در آن اصاله الصحه جاری نمی شود. فرق در این است که اصل در مال یتیم عدم تصرف است. از طرفی تصرف در مال یتیم احتیاج به غبطه دارد.

شیخ انصاری در متاجر در مبحث شرایط عوضین این بحث را دارد و می فرماید: اگر کسی مال یتیم یا وقف را بفروشد نمی توان آن را خرید مگر اینکه مجوز آن ثابت شود.

تم الکلام فی الصورتین و بقی الکلام فی الصوره الثالثه که عبارت است از حیوانی مانند غنم را سر بریدیم ولی به جای آهن از استیل استفاده کردیم و نمی دانیم آیا به جای آهن می تواند قرار گیرد یا نه.

تنبیهاتی در شبهه ی تحریمیه ی حکمیه ۹۳/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهاتی در شبهه ی تحریمیه ی حکمیه

گفتیم محقق خراسانی به تبع شیخ انصاری بعد از فراغ از ادله ی برائت در شبهات تحریمیه چهار تنبیه (۱) را بیان کرده است.

ص: ۵۹۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۵۸.

بحث در تنبیه اول است که مربوط به شبهه ی تحریمیه می باشد. این شبهه گاه (۱) تحریمیه ی حکمیه است و گاه موضوعیه که برای هر کدام چهار مسأله بیان می کند.

ما در جلسات گذشته دو مسأله را بیان کردیم. مسأله ی اول عبارت بود از حیوانی که قابلیتش برای طهارت و حلیت محرز نیست مانند حیوانی که از غنم و خنزیر متولد (۲) شده است.

مسأله ی دوم (۳) در مورد حیوانی است که قابلیتش برای طهارت محرز است ولی قابلیتش برای حلیت محرز نیست. مانند خرگوش (۴) (۵) که آن را ذبح شرعی کنند که یقینا پاک است ولی بحث است که آیا می توان گوشت آن را خورد یا نه. گفتیم محکوم به طهارت است ولی نمی توان آن را خورد.

مسأله ی سوم (۶) این است که حیوانی است که ذاتا قابلیت طهارت و حلیت را دارد ولی به جای اینکه با آهن (۷) سر ببرند با

استیل و ماننـد آن سـر بریـده انـد و احتمال می دهیم که حدیـد و آهن بودن شـرطیت داشـته باشد و این موجب شده است که ندانیم حیوان، طاهر و حلال است یا نه.

ص: ۵۹۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۵۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۵۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۶۸.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۵۹.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۶۸.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۷۰.
۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۷۰.

مسأله ی چهارم این است که منشأ شک وجود مانع (۱) است مثلا حیوانی را با شرایط شرعی ذبح کرده ایم ولی او نجاست خوار بوده است و نمی دانیم این وصف آیا مانع از طهارت و حلیت آن می باشد یا نه.

ما در این دو مسأله بر اساس قاعده هم می گوییم پاک است و هم حلال می باشد.

ابتدا این مسأله را بر اساس دلیل اجتهادی (۲) بحث می کنیم و بعد به سراغ اصل عملی می رویم. به این بیان که اگر دلیل اجتهادی اطلاق داشت به همان اخذ می کنیم ولی اگر دستمان از این دلیل کوتاه بوده به اصل عملی رجوع می کنیم.

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (حیوانی که به جای اسم الله با نام بت سربریده شود) وَ الْمُنْخَنِقَةُ (حیوانی که خفه شده است) وَ الْمَوْقُوذَةُ (حیوانی که با چوب می زدند تا بمیرد) وَ الْمُتَرَدِّيَةُ (از بلندی پرت شده و مرده باشد) وَ النَّطِيحَةُ (دو حیوان را به جنگ هم می انداختند تا یکی بمیرد) وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ (همه ی اینها اگر تذکیه شود حلال است.) وَ ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ) (۳)

در روایت هم آمده است که حیوانی که ذابح آن را تذکیه کرده باشد حلال است.

ص: ۵۹۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۷۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۷۱.
۳- مائده/سوره۵، آیه۳.

در اینجا باید تذکیه را معنی کرد که آیا امری است عرفی یا شرعی. اگر تذکیه معنایی بسیط (۱) باشد در مسأله ی سوم و چهارم به مشکل بر می خوریم ولی اگر تذکیه امری مرکب باشد حیوان مزبور هم محکوم به طهارت است و هم حلیت.

به عنوان مقدمه می گوییم: اصولیین در مبحث اشتغال گاه از شک در اقل و اکثر (۲) سخن می گویند و گاه از شک در محصّل (۳) . مثلاـ در وضو اگر بگوییم: وضو عبارت است از طهارت نفسانی که این طهارت از طریق مسحات و غسلات خاص حاصل می شود. یعنی غسلات و مسحات از قبیل محصّل و سبب می باشند و انسان را به طهارت نفسانی می رسانند. حال اگر شک کنیم که آیا مضمضه جزء وضو هست یا نه کسی برائت را جاری نمی کند زیرا آنی که واجب است اقل و اکثر ندارد بلکه یک حالت نفسانی بسیط است و آنی که اقل و اکثر دارد جزء واجبات نیست بلکه مقدمه برای تحصیل واجب است که همان طهارت نفسانی می باشد از این رو در شک در محصّل حتما باید احتیاط کرد و مشکوک را آورد. این همان است که می گویند: اشتغال یقینی احتیاج به برائت یقینیه دارد.

ولی گاه شک از باب اقل و اکثر است مانند نماز که امر روی صلات رفته است که متشکل از یک سری اجزاء است که از تکبیر تا تسلیم ادامه دارد. در اینجا اگر شک کنیم که قنوت هم واجب است یا نه می گوییم: علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی که اجزاء نماز غیر از قنوت است و شک بدوی که شک در قنوت است در نتیجه در قنوت برائت جاری می شود. (هکذا در وضو اگر بگوییم که واجب همان غسلات و مسحات است.)

ص: ۵۹۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۱.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۱.

با این بیان می گوییم: اگر تذکیه یک حالت طهارت ذاتی است که بر حیوان بعد از فراهم شدن اسباب فراهم می شود در این صورت، بحث از باب شک در محصّل می شود در نتیجه اگر در آن اسباب شک کنیم حیوان محکوم به طهارت و یا حلیت نیست چون در حصول تذکیه شک داریم زیرا مولی گفته است که باید مذکی شود و ما شک داریم با چاقویی که از حدید نیست و یا اینکه حیوان نجاست خوار است آیا تذکیه حاصل شده است یا نه. تا یقین به تذکیه حاصل نشود (حرمت علیکم) حاکم می باشد.

اما اگر بگوییم که تذکیه امر بسیطی نیست کما اینکه آیت الله بروجردی می گفت کسی که تذکیه را به معنای بسیط می گیرد از عرفان سخن می گوید زیرا تذکیه یک معنای شرعی ندارد بلکه معنایی عرفی دارد. غایه ما فی الباب عرف بعضی از چیزها را شرط نمی دانست که شارع به آن اضافه کرده است. در این حالت هنگام شک در شرطیت یا مانعیت یک چیز به اطلاق (إِلاَّ ما ذَکَّيْتُمْ) تمسک می کنیم. در این حال قابلیت طهارت و حلیت ذاتی را احراز کرده ایم و فقط شک ما در شرط زائد و مانع بود که با دلیل اجتهادی آن را کنار می زنیم.

مثالی دیگر: مثال نمی دانیم در بیع (1) تقدم ایجاب بر قبول شرط است یا نه. در اینجا به عموم (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْع) (2) تمسک می کنیم. البته در صورتی که بیع به همان معنای عرفی باشد و فقط شارع یک سری شرایط و موانع به آن اضافه کرده است. از این رو به سراغ عرف می رویم و می بینیم که عرف تقدم ایجاب بر قبول را شرط نمی داند در این حال به اطلاق آیه ی فوق تمسک می کنیم. شیخ انصاری این نکته را در اول مبحث بیع مطرح کرده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۲.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

عجب این است که آیت الله خویی می فرماید: اگر شک کنیم که تقدم ایجاب شرط است یا نه به اطلاق آیه تمسک می کنیم ولی در ما نحن فیه که مسأله ی تـذکیه است قائل نیست که به اطلاق آیه ی (إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ) تمسک می کنیم. (البته اگر تـذکیه را هم به معنای تذکیه ی عرفی بدانیم)

البته شاید محقق خوئی (۱) بین تـذکیه و تزکیه خلط کرده باشـد. اولی به معنای ذبح (۲) است ولی دومی (۳) به معنای همان امر نفسانی است کما اینکه خداوند می فرماید: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها) (۴)

حـال اگر دسـتمان از دلیل اجتهادی کوتاه بود بایـد به سـراغ اصول عملیه برویم و مقتضای آن این است که شـرطیت حدیـد و مـانعیت نجـاست خوار بودن شـرط و مـانع نیست. این دو را بـا مقراض برائت کنـار می زنیم در نتیجه حیوان طـاهر و حلال می شود.

ان قلت: چرا از استصحاب عدم تذکیه (۵) اسـتفاده نمی کنیم به این گونه که سابقا که زنده بود مذکی نبود الآن هم در تذکیه شک داریم همان عدم تذکیه را جاری می کنیم.

قلت: استصـحاب عـدم تـذکیه فاقـد موضوع است زیرا عـدم تـذکیه موضوع حکم نیست بلکه میته می باشد و عدم تذکیه ثابت نمی کند که میته هم باشد. (این نکته را قبلا توضیح دادیم)

ص: ۵۹۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۳.
۴- شمس/سوره۹۱، آیه۹.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۴.

مضافا بر اینکه تذکیه که به معنای فری اوداج، بسمله، روی به قبله و مسلمان بودن ذابح است یقینا حاصل شده است (زیرا قرار شد که تذکیه امر بسیط نباشد بلکه متشکل از همین امور خمسه باشد)

حال عین همین چهار مسأله که در شبهه ی حکمیه است را باید در شبهه ی موضوعیه (۱) بحث کنیم که ان شاء الله در جلسه ی بعد ادامه خواهیم داد.

تنبیهات شبهه ی حکمیه ۹۳/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیهات شبهه ی حکمیه

بحث در تنبیه اول است. این تنبیه حاوی چهار مسأله در مورد شبهه ی حکمیه ی تحریمیه (۲) و چهار مسأله در مورد شبهه ی حکمیه ی موضوعیه (۳) است. چهار مسأله ی اول را خواندیم و اکنون به سراغ چهار مسأله ی دوم می رویم. این چهار مسأله مطابق همان چهار مسأله ی اول است با این تفاوت در آن چهار مسأله، منشأ شک، جهل به حکم بود ولی در این چهار مسأله، منشأ شک، جهل به موضوع می باشد. به عبارتی دیگر در چهار مسأله ی اول حکم الله برای ما مشخص نبود و این یا از باب جهل به فقدان نص، اجمال نص و یا تعارض نصین بود ولی در این چهار مسأله حکم الله برای ما مشخص است ولی موضوع را نمی شناسیم:

ص: ۵۹۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۵۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۵.

مسأله ی اول در مورد شبهه ی حکمیه این بود که حیوانی است که از غنم و خنزیر متولد شده است و شبیه هیچ کدام هم نیست و شک داریم که آیا بعد از ذبح شرعی، طاهر است و یا حلال می باشد یا نه که گفتیم طاهر است زیرا ذبح شرعی شده است و دیگر میته نیست (میته آن است که خودش مرده باشد) ولی گوشتش حرام می باشد زیرا قبولش برای حلیت مشکوک است در نتیجه قبول آن برای تذکیه هم مشکوک می باشد.

الآن هم که بحث در شبهه ی موضوعیه است همان مسأله را مطرح می کنیم با این فرق که موضوع را نمی شناسیم مثلا در مسیر مقداری گوشت (۱) پیدا کردیم و می دانیم که حیوان را سربریدند ولی نمی دانیم غنم است و یا سگ. در اینجا حکم را می دانیم که اگر سگ باید حرام است و اگر غنم باشد حلال ولی موضوع را نمی شناسیم.

حکمش این است که چون ذبح شده است پاک می باشد از این رو چون میته نیست پاک می باشد ولی حلال نیست. حلال نبودن آن مستند به استصحاب عدم تذکیه نیست زیرا همان گونه که گفتیم این استصحاب جاری نمی باشد زیرا متیقن در آن

غیر از مشکوک می باشد. حلال نبودن آن برای این است که باید احراز کنیم که حیوان قابلیت حلیت را داشته است و چون این قابلیت و قبول تذکیه ی آن بالمعنی الاخص احراز نشده است. بله تذکیه ی آن بالمعنی الاعم احراز شده است زیرا سرش را با شرایط شرعی ذبح بریده اند ولی تذکیه ی آن بالمعنی الاخص یعنی آنی که موجب می شود بتوان گوشت آن را خورد، مشکوک می باشد. تذکیه ی بالمعنی الاعم در سباع هم راه دارد و موجب می شود که گوشتشان طاهر شود ولی نمی توان آن را خورد و چون نمی دانیم که این حیوان از کدام نوع است و آیا گوشتش را می توان خورد یا نه در نتیجه ی قابلیت آن برای تذکیه ی بالمعنی الاخص ثابت نشده است و گوشش حلال نمی باشد.

ص: ۵۹۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۵.

مضافا بر آن سابقا هم گفتیم که اصل در لحوم حرمت است و حلیت آن احتیاج به دلیل دارد.

المسأله الثانیه (1) : در شبهه ی حکمیه گفتیم که حیوانی است که می دانیم قابلیت برای طهارت دارد ولی قابلیت آن برای اکل مشکوک است و آن را سر بریده اند.

در شبهه ی موضوعیه می گوییم: گوشتی است که نمی دانیم گوشت خرگوش است یا غنم. در هر حال می دانیم وقتی ذبح شده است طاهر می باشد ولی نمی دانیم که گوشتش را می توان خورد یا نه.

حکمش این است که طاهر می باشد زیرا ذبح شرعی شده است ولی نمی شود آن را خورد زیرا اولا تذکیه ی بالمعنی الاخص برای آن محرز نیست (هر چند تذکیه ی بالمعنی الاعم برای آن محرز است) و ثانیا: اصل در لحوم حرمت (2) است.

المسأله الثالثه (3) : در شبهه ی حکمیه گفتیم که حیوانی را که قابلیت طهارت و حلیت داشت مانند غنم را سر بریدند ولی آن را به جای حدید با استیل یا وسیله ی تیز دیگری سر بریدند و احتمال می دهیم حدید بودن شرط باشد.

در مورد شبهه ی موضوعیه می گوییم: گوشتی است ولی نمی دانیم ذابح آن مسلمان بوده است یا نه.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۶.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۶.

حکم این است که گوش مزبور طاهر است ولی نمی شود آن را خورد زیرا تذکیه به معنای اخص احراز نشده است زیرا در تذکیه ی شرط است که ذابح مسلمان باشد و این امر احراز نشده است.

بله اگر شک در چیز دیگری (۱) باشد مثلا بدانیم که ذابح مسلمان بوده است ولی نمی دانیم بسم الله گفته است یا نه و یا رو به قبله بوده است یا نه در اینجا حکم این است که هم پاک است و هم حلال و این به سبب اجرای اصاله الصحه فی فعل المسلم می باشد.

المسأله الرابعه (۲) : در شبهه ی حکمیه گفتیم که حیوانی را که قابلیت طهارت و حلیت داشت مانند غنم که ذبح شرعی شده است ولی می دانیم جلال و نجاست خوار است و نمی دانیم آیا این صفت موجب نجاست و عدم حلیت آن است یا نه.

در مورد شبهه ی موضوعیه می گوییم: حیوانی است که نمی دانیم جلال است یا نه.

حکم این است که هم طاهر است زیرا ذبح شرعی شده است و هم حلال است زیرا این حیوان در سابق که زنده بود جلال نبود (۳) و الآن همان را استصحاب می کنیم.

التنبیه الثانی فی حسن الاحتیاط (۴) (۵) :

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۷.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۷.
۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۹.

عبادتی است که مردد است بین وجوب، استحباب و اباحه. یعنی حرام نیست ولی نمی دانیم کدام یک از آن سه مورد است. این مسأله را در جلسه ی بعد توضیح می دهیم و قبل از آن چند مقدمه را ذکر می کنیم:

المقدمه الاولی: لا شک فی حسن الاحتیاط فی التوصلیات (۱)

احتیاط در تمام توصلیات که قصد قربت نمی خواهد مستحب و خوب است. مثلاً انسانی است که نمی دانم کافر است یا مسلمان. اگر مسلمان باشد دفنش واجب است و الا نه. در اینجا خوب است انسان احتیاط کند و او را به خاک بسپارد.

المقدمه الثانیه: احتیاط در هر جایی که رخ دهد مستلزم ثواب (۲) است. زیرا کسی که احتیاط می کند خدا را حتی در صورت شک احتیاط کرده است و حتی احتمال هم می داد واجب یا مستحب باشد آن را آورده است و به صرف احتیاط اینکه حرام باشد آن را ترک کرده است.

ان قلت: بین انقیاد و تجری چه فرق (۳) است زیرا گفتیم که تجری عقاب ندارد و فقط قبح فاعلی دارد ولی قبح فعلی ندارد که مستلزم عقاب شدن باشد ولی انقیاد که در مقابل تجری است ثواب دارد. بین این دو چه فرق است؟

البته بعضی مانند محقق خراسانی قائل شد که تجری هم عقاب دارد زیرا او حرمت مولی را هتک کرده است و علم طغیان و مخالفت را بلند کرده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۸.

ما در جواب آن گفتیم چنین نیست. متجری فقط تحت تأثیر نفس و شهوت خود قرار گرفته است و با ترس و لرز گناهی را مرتکب می شود که واقع آن هم گناه نبوده است است مانند خوردن آب به نیّت شراب.

قلت: موضوع ثواب اعم از اطاعت و انقیاد است. اطاعت آن است که مطابق واقع باشد ولی انقیاد آن است که مطابق واقع نیست ولی عقاب فقط مختص (1) به معصیت است بنا بر این متجری که عملش مطابق واقع نیست گناهی مرتکب نشده است و عقاب ندارد. البته این یک نوع تفضلی از طرف خداوند می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مقدمه ی سوم می رویم.

احتیاط در مشکوکات و برائت در شبهات موضوعیه ۹۳/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احتیاط در مشکوکات و برائت در شبهات موضوعیه

بحث در تنبیه دوم (2) (3) است که عبارت است از عملی که احتمال دارد واجب باشد، مستحب و یا مباح که سخن در این است که آیا می توانیم احتیاطا آن عمل را انجام دهیم و به عبارت دیگر، عملی است که رنگ عبادت دارد ولی نمی دانیم واجب است یا مستحب و یا حتی مباح. بله اگر عملی امرش دائر بین واجب و استحباب باشد واضح است که امر دارد و احتیاط در آن خوب است ولی بحث در جایی است که ممکن است مباح باشد و حتی امر هم نداشته باشد. این سبب شده است که شیخ انصاری و محقق خراسانی و دیگران این تنبیه را منعقد کنند.

ص: ۶۰۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۷.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۴۹.

خلاصه ی سخن در این است که آیا می توانیم امر درست کنیم یا نه. علماء برای درست کردن امر شش وجه را ارائه کرده اند تا بتوانند حسن احتیاط را ثابت کنند.

الطریق الاول (1) (2) : از حسن احتیاط کشف کنیم که امر به احتیاط تعلق گرفته است از این رو عمل فوق را می توانیم به عنوان امر احتیاطی بیاوریم. این طریق را لمّی (3) می گویند یعنی از علت پی به معلول می بریم.

ممکن است کسی بگوید که احتیاط، امر دارد و آن روایاتی است که جواز و یا لزوم احتیاط را بیان می کند.

ولی جواب این است که این درجایی است که عمل، امری وجوبی و یا استحبابی داشته باشد ولی بحث ما در جایی است که

وجود امر در خود عمل ثابت نشده است.

یلاحظ علیه: این راه صحیح نیست زیرا امری می توانـد مقرب باشـد که مولوی باشـد نه ارشادی (۴) . اوامر مولـوی است که موجب اطاعت و عصیان شده و مستلزم ثواب و عقاب است ولی اوامر ارشادی هیچ یک از اینها را موجب نمی شود.

مثلا خداونـد در مورد نماز با امر مولوی می فرماید: (أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ) (۵) از این رو نماز خواندن هم اطاعت است و هم ثواب دارد و ترک آن عصیان است و عقاب دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۹.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۱.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۳۵۰.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۹.

۵- اسراء/سوره۱۷، آیه۷۸.

ولی امر در (أَطیعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ) (۱) ارشـاد بـه همـان اوامر در صـلات و غیر آن است. این اوامر که ارشـادی است در واقع نصیحت است و خودش به تنهایی کاره ای نیست و موجب عبادت شدن شیء نیست.

بنا بر این کسی که نماز می خواند دو ثواب از خدا طلب ندارد یکی برای نماز و یکی برای اطاعت امر در (اطیعوا الله).

بـا این مقـدمه می گوییم: حـتی اگر از حسن احتیـاط امر به احتیـاط را کشف کنیم، این امر ارشـادی است نه مولوی و اگر فرد احتیـاط کنـد و عمـل هم مطابق واقع در آیـد او از خداونـد یک ثواب بیشتر طلب نـدارد و آن همان ثواب انجام عمل است نه احتیاط.

الطریق الثانی (۲) : از اینکه این عمل را می آورم که نوعی انقیاد محسوب می شود کشف می کنیم که عمل مزبور امر دارد.

این طریق را انّی (۳) می گویند یعنی از معلول به علت پی می بریم.

یلاحظ علیه: ثواب مخصوص عملی است که عبادت باشد و حال آنکه هنوز ثابت نشده است عمل مزبور عبادت باشد تا ثواب داشـته باشـد و در نتیجه امر داشـته باشد. ما نمی توانیم در مورد عمل مشـکوک که شاید مباح باشد بگوییم واجب یا مسـتحب است.

مضافـا بر آن اشـکال بر وجه اول بر این وجه هم بـار است که امر مزبـور اگر ثـابت شـود ارشـادی است و این عمـل اطـاعت و عصیان و ثواب و عقاب ندارد.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۳۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۹.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۷۹.

الطریق الثالث (۱) : قائـل به این طریق می گویـد: ما عمل را مجرد از نیّت قربت و امر می آوریم. مثلا در ساعت نه، اهل سـنت نمازی را می خوانند که گاه آن را بدعت می نامند و خواندن آن را صحیح نمی دانند. حال فرض می کنیم که این عمل مردد بین واجب و مستحب و مباح باشد.

یلاحظ علیه: خوانـدن عمل بـدون قصـد قربت (۲) و نیّت اصـلا بر اسـاس احتیـاط نیسـت و عجیب است که این طریـق را جزء جواب های ارائه شده ذکر کرده اند.

الطریق الرابع (۳) : عمل را به نیّت احتمال امر می آوریم.

این جواب، جواب خوبی است. مثلا فردی به سفر رفته است و قبله را نمی داند. او باید به چهار طرف نماز بخواند. واضح است که به هر طرف که نماز می خواند آن را به سبب احتمال وجود امر می خواند.

حتی کسی که احتمال امر او را حرکت می دهـد مقامش بالاتر از کسـی است که امر واقعی او را حرکت می دهد. زیرا در امر واقعی انسان یقین به وجوب اطاعت و حرمت مخالفت دارد ولی کسـی که به سـبب احتمال امر حرکت می کند او حالت انقیاد بیشتری دارد.

الطریق الخامس (۴) : الاتیان لله

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۸۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۸۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۸۰.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۸۱.

امام قدس سره در مبحث تعبدی و توصلی قائل بودند که در عبادت، قصد امر لازم نیست و همین که انسان، عملی را برای خداوند بیاورد کافی است.

البته این جواب می تواند به جواب چهارم برگردد.

الطریق السادس (۱) : این جواب را شیخ و محقق خراسانی در اینجا آورده اند که عبارت است از تسامح (۲) در ادله ی سنن. یعنی در ادله ی مستحبات تسامح است و همین که به گوش انسان خورده است که عملی مستحب است می توان آن را آورد و تسامح در ادله ی مستحبات امر ساز است و این به سبب روایتی از رسول خدا (ص) است که می فرماید: اگر کسی از رسول خدا (ص) (۳) (۴) چیزی را شنیده باشد و آن عمل را بیاورد، خداوند به او ثواب عنایت می کند حتی اگر رسول خدا (ص) آن مستحب را نفرموده باشد.

قائل به این طریق می گوید: ما از این روایات کشف می کنیم که مستحبات محتمله دارای امرند و ادله ی تسامح در سنن امر ساز می باشند.

این بحث احتیاج به بحث جداگانه ای دارد که در مبحث خود آن را مطرح می کنیم.

نتیجه اینکه عملی که امرش دائر بین وجوب، استحباب و احتیاط است آن را می توان به احتمال امر و به سبب لله بودن بیاوریم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۱.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۳.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۲.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۴.

التنبیه الثالث: جریان البرائه فی الشبهه الموضوعیه (۱)

شیخ انصاری چون در مقابل اخباری ها قرار داشت این مباحث را مفصل بیان کرده است و ان اینکه فرموده است: شبهه حکمیه یا تحریمیه است یا وجوبیه و یا از باب دوران امر بین المحذورین. هر یک از این سه مورد خود، چهار مسأله دارد و ان اینکه یا از باب فقدان نص است، یا تعارض نصین، اجمال نص و شبهه ی موضوعیه. جمع این موارد دوازده مسأله می شود و شیخ این مباحث مفصل را کاملا مطرح کرده است.

ولی زمان محقق خراسانی زمان اجمال بوده است و ایشان هشت مسأله را یک جا بحث کرده است و آن اینکه شبهه ی حکمیه ی تحریمیه و وجوبیه را که هشت مسأله می شود یک جا بحث کرده است و کل مبحث شبهه ی حکمیه را در قالب یک مسأله بحث کرده است. اما برای شبهه ی موضوعیه که همان تنبیه سوم است بحث جداگانه ای مطرح کرده است.

بله دوران امر بین المحذورین را نیز مستقلا آورده است و آن را تحت عنوان: الاصل الثانی التخییر آورده است.

اذا عرفت هذا فاعلم: شبهه ی موضوعیه آن است که علت شک خلط امور خارجیه است. مثلا نمی دانم مایع خارجی، خمر است یا آب.

ما این بحث را در دو مقام بحث می کنیم:

شبهه ی موضوعیه و برائت عقلی (عقاب بلا بیان) شبهه ی موضوعیه و برائت شرعی (حدیث رفع) اما برائت عقلی: مایعی است که نمی دانیم خمر است یا آب. در اینجا چون عقاب بلا بیان قبیح است از این رو اگر من آن را بنوشم و شراب در آید عقابی ندارم. تمام فقهاء و اصولیون برائت عقلی را در شبهات موضوعیه جاری می دانند ولی مرحوم بروجردی (۲) برائت عقلی را جاری نمی داند و آن اینکه می فرماید: شأن شارع این است که احکام را بیان کند ولی شأن او این نیست که موضوعات را نیز بیان کند و بگوید: این شراب است و این آب است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۲.

به تعبیر دیگر: ایشان می فرمودند: ما نحن فیه عبارت است از صغری و کبری به این گونه که: هذا الاناء لم یرد فیه بیان و کل ما لم یرد فیه بیان فهو مجری البرائه. ولی این قانون در احکام جاری است نه در موضوعات.

یلاحظ علیه: ما به جای بیان از کلمه ی دیگری استفاده می کنیم و می گوییم به جای عقاب بلا بیان از عقاب بلا حجه (۱) استفاده می کنیم. یعنی برای اینکه بدانم خداوند من را عقاب می کند باید حجّت داشته باشم و این حجّت مرکب از صغری و کبری است و صغری در آن محرز نیست زیرا هذا الاناء لم یرد فیه حجه و کل ما لم یرد فیه حجه فالعقاب علیه قبیح.

بر این اساس در شبهه ی موضوعیه، چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه برائت عقلی جاری است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ برائت شرعی می رویم.

برائت در شبهات موضوعیه و بیان محدوده ی جواز احتیاط ۹۳/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: برائت در شبهات موضوعیه و بیان محدوده ی جواز احتیاط (۲)

گفتیم محقق خراسانی بر خلاف شیخ انصاری که مسائل را بسط داده و آن را به دوازده مسأله بالغ کرده است، مطابق را مجتمعا بحث کرده است و تمامی شبهات حکمیه را در یکپارچه بحث کرده است. با این حال شبهه ی موضوعیه را مستقلا آورده است. سخن در این است که آیا در شبهات موضوعیه می توان برائت جاری کرد؟ کما اینکه حتی اخباری ها هم مانند اصولیین در آن برائت را جاری می کنند. به هر حال گاه سخن از برائت عقلی است و گاه نقلی. همگان برائت عقلی را جاری می دانند بجز آیت الله بروجردی که ما دلیل ایشان را مبنی بر عدم جریان، نپذیرفتیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۳.

اکنون به سراغ برائت شرعی رفته می گوییم: آیا در شبهات موضوعیه که مبدأ شک خلط امور خارجیه است می توان برائت شرعی جاری کرد؟

شبهه ای که در کار است عبارت است از این که نمی توان برائت شرعی را جاری کرد و باید احتیاط کرد. زیرا مولی فرموده است: لاـ تشرب الخمر. من برای امتثال این نهی باید از سه چیز اجتناب (۱) کنم: معلوم الخمریه، مظنون الخمریه و مشکوک الخمریه. تا انسان از این سه چیز اجتناب نکند علم به امتثال نهی پیدا نمی کند. اجتناب از مظنون و مشکوک مقدمه ای برای امتثال لا تشرب الخمر.

اگر این شبهه قوی باشد قائل به این شبهه از اخباری هم جلوتر رفته است زیرا اخباری در شبهات حکمیه قائل به احتیاط است ولی قائل به این شبهه حتی در شبهات موضوعیه هم قائل به احتیاط می باشد.

نقول: تعلق النهی علی اقسام اربعه (۲)

التعلق علی نحو العام الاستغراقی التعلق علی نحو العام المجموعی تعلق النهی بالترک البسیط. یعنی مولی می گوید من فقط از تو ترک شرب می خواهم و کار با افراد ندارم. تعلق النهی بالعنون الناعت. یعنی مولی می گوید من از تو می خواهم تو لا شارب الخمر باشی و به این وصف متصف گردی. آنی که در کتاب و سنت است همان اولی و یا دومی است ولی نوع سوم و چهارم صرف تصور می باشد.

ص: ۶۱۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۳.

باید توجه داشت که مستدل روی عنوان مقدمیت تکیه می کرد که باید مشکوک و مظنون را ترک کرد تا این کار مقدمه برای امتثال نهی مولی باشد.

اما صورت اولی (۱) که مولی به نحو عام استغراقی نهی کرده باشد. یعنی مولی فرموده است لا تشرب و معنای آن این است که لا تشرب کل واحد واحد من الخمر. در نتیجه هر فرد فرد برای خود خطاب، اطاعت و عصیان خاص خود را دارد از این رو اگر کسی یک ظرف خمر را نوشید عصیان کرده است و اگر ظرف دیگر را بنوشد عصیان دیگری. عین این حالت در اوامر هم هست که اگر مولی بگوید: اکرم کل واحد من العلماء. اکرام هر کدام اطاعت خاص خود را دارد و عدم اکرام هر کدام عقاب خاص خود را دارد. در واقع اوامر و نواهی به همین قسم راجع است و به نحو استغراقی می باشد که هر یک از موضوعات حکم مستقلی برای خود دارد.

اگر چنین باشد در ما نحن فیه سخن از مقدمیت نیست زیرا هر فردی برای خودش حکم مستقلی دارد. بنا بر این آنچه که معلوم الخمریه است مشمول لاـ تشرب می باشد ولی اگر خمریت آن معلوم نباشد لا تشرب آن را شامل نمی شود و برائت در آن جاری است. مقدمه و ذی المقدمه در جایی است که دو چیز در کار باشد و حال آنکه در ما نحن فیه چنین نیست و هر اناء مستقلا موضوع حکم می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۳.

اما صورت ثانیه (۱) که عبارت است از تعلق حکم به نحو عام مجموعی.

در بحث مطلق و مقید این مسأله را بحث کردیم که فرق بین عام استغراقی و مجموعی در این است که گاه مولی می گوید: اکرم کل عالم و گاه می گوید: اکرم مجموع العلماء. فرق آن این است که در اولی، هر عالمی یک اطاعت و عصیان که خاص خودش است یا دارد ولی در دومی یک اطاعت و یک عصیان بیشتر نیست به این گونه که اگر تمام علماء را اکرام کند یا اطاعت به پایش نوشته می شود اگر نه فرد را اطاعت کند و فقط یک نفر را اطاعت نکند گویا هیچ اطاعتی نکرده است و یک عصیان به پایش نوشته می شود.

حال اگر مولی نهی از شرب را به این گونه بیان کرده باشد مثلا گفته باشد: لا تشرب مجموع الخمر، این از باب اقل و اکثر ارتباطی می باشد. مثلا در نماز ده جزء آن معلوم و واجب است ولی جزء یازدهم معلوم نیست که می گویند همان ده جزء را باید آورد و در جزء یازدهم برائت جاری کرد. در ما نحن فیه هم ده ظرف خمر یقینا خمر است که باید از آنها اجتناب کرد و ظرف یازدهم که خمریت آن مظنون و مشکوک است را می توان مرتکب شد و حدیث رفع این مورد را شامل می شود. در اینجا هم سخن از مقدمه و ذی المقدمه نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۴.

اما صورت ثالثه (۱) که عبارت است از تعلق نهی به ترک بسیط.

در چند جلسه ی قبل فرق بین اقل و اکثر ارتباطی و شک در محصّل را توضیح دادیم و گفتیم که در شک در مورد اول قائل به برائت و در دومی قائل به اشتغال شده اند. فرق آن این است که گاه مثلا وضو را عبارت از همان غسلات و مسحات می دادند این از باب اقل و اکثر می باشد از این رو اگر شک کنیم که آیا مضمضه هم جزء وضو هست یا نه در این حال معلوم را می آوریم ولی مشکوک را با برائت حذف می کنیم ولی اگر بگوییم وضو عبارت از عنوانی بسیط که همان طهارت نفسانی است و غسلات و مسحات مقدمه ای برای رسیدن به آن می باشند در این حال حتما باید مضمضه را انجام دهیم زیرا مولی طهارت نفسانی را می خواهد و من باید مطمئن شوم که از عهده ی این تکلیف بیرون آمده ام در نتیجه باید مظنون و مشکوک را هم بیاورم.

از این رو در اقل و اکثر، امر روی اجزاء می رود و علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود ولی در شک در محصّل، امر روی امر بسیط می رود و حتما باید قائل به احتیاط شد.

در ما نحن فیه هم اگر شارع از ما ترک شرب به نحو بسیط را بخواهد در این حال مکلف ناچار است برای امتثال آن هر سه نوع خمر را ترک کند، چه معلوم باشد و چه مظنون و یا مشکوک. در نتیجه در اینجا سخن از مقدمه و ذی المقدمه به میان می آید یعنی ترک شرب واجب است و مقدمه اش ترک همان سه نوع است.

ص: ۶۱۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۴.

اما صورت چهارم (۱) که مولی از مکلف عنوان ناعت را بخواهد یعنی مولی بگوید من کاری با ظرف خمر ندارم که معلوم است یا غیر آن بلکه من می خواهم تو متصف به صفت لا شارب الخمر شوی.

این قسم هم مانند قسم سوم است زیرا مأمور به در این حال امری است بسیط و برای احراز اینکه فرد لا شارب الخمر شده است باید هر سه اناء را ترک کند.

البته مخفی نماند که آنی که در شریعت است همان قسم اول است و نه دومی. صورت سومی و چهارمی هم صرف تصویری است که ارائه کرده ایم و وجود خارجی در این مورد ندارد. بنا بر این سخن از مقدمه و ذی المقدمه نیست و مظنون و مشکوک را می توان با مقراض برائت شرعی حذف کرد.

التنبیه الرابع: محدوده ی احتیاط (۲)

در اینجا احتیاط در هر حال خوب است بحثی نیست و حتی در جایی که حجّت ظنی بر حلیت دارد اگر ترک کند بهتر است و یا اینکه حجّت ظنی بر عدم وجوب دارد، اگر عمل را اتیان کند بهتر است. حتی در جایی که محتمل بر خلاف دماء، نفوس و اموال که قوی اند، ضعیف باشد در آنجا هم احتیاط خوب است. مانند اینکه مثلا انسان در قهوه خانه هایی که بین راه است و احتمال می دهد که ظروفش آلوده باشد احتیاط کند و چیزی از آنجا نخورد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۶.

بحث در این است که تا کجا می توان احتیاط کرد. شیخ انصاری قائل است که احتیاط تا جایی خوب است که نظام مختل (1) (2) (3) نشود و اختلال در امور پیش نیاید و الا احتیاط حرام است زیرا حفظ نظام واجب می باشد.

نقول: به نظر ما احتیاط تا جایی راه دارد که زندگی به عسر و حرج منجر نشود و الا احتیاط حسن ندارد و مستحب نیست (البته قول به حرمت در این حال مشکل است.)

این به سبب روایتی است که از معصوم نقل شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ هَذَا الدِّینَ مَتِینٌ (محکم است) فَأَوْغِلُوا فِیهِ (در آن وارد شوید) بِرِفْقٍ (به آرامی و مدارا) وَ لَا تُکَرِّهُوا عِبَادَةَ اللَّهِ إِلَی عِبَادِ اللَّهِ (عبادت مردم را در نظر آنها مکروه نشان ندهید) فَتَکُونُوا کَالرَّاکِبِ الْمُنْبَتِّ (سواره ای که بر مرکب خود شلاق می زند که کمر مرکب آسیب می بیند) الَّذِی لَا سَفَراً قَطَعَ وَ لَا ظَهْراً أَبْقَی (در نتیجه نه می تواند سفرش را به پایان برساند و نه پشت مرکب بنشیند.) (4)

امام قدس سره در سفری که از پاریس می آمد در دستشویی هواپیما وضو گرفت در حالی که به ایشان گفتند ممکن است آن محل نجس باشد. ولی ایشان به این شک اعتنا نکرد و وضو گرفت و نماز شب را در هواپیما خواند.

1- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج2، ص137.

2- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج2، ص139.

3- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج1، ص354.

4- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج2، ص86، ط دار الکتب الاسلامیه.

با این حال بعضی به حدیث دیگری استناد کرده اند و آن اینکه در زمان امام صادق علیه السلام هنگام درست کردن پنیر، پنیر مایه را گاه از شیردان بزغاله ی مرده می گرفتند. این سبب شده بود که اصحاب امام علیه السلام از خوردن پنیر خودداری کنند. امام علیه السلام فرمود: أَ مِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرِّمَ فِي جَمِيعِ الْأَرَضِين (۱)

یعنی چون در یکی از دکان های مدینه این اتفاق می افتد پنیر را در کل زمین حرام می کنید. زیرا اینکه بزغاله بمیرد و از میته ی آن استفاده کنند اتفاق نادری است و نمی شود اکثر بازارهای مدینه آلوده بوده باشد. در نتیجه امام به غلام خود دستور داد که پنیری از بازار ابتیاع کرد و خود ایشان از آن تناول فرمود.

بعضی به این حدیث بر نهی از احتیاط استدلال کرده اند زیرا امام علیه السلام کسی که احتیاط کرده بود را مذمت کرده بود.

نقول: این حدیث دلالت بر مدعی ندارد زیرا امر در این مورد در موضع توهم حذر است . و دلالت بر وجوب ندارد. زیرا فرد خیال می کرد که خوردن پنیر حرام است و امام علیه السلام که امر به خوردن کرده است در نتیجه امر به خوردن دلیل نمی شود که احتیاط کردن حرام بوده باشد.

مثلاـ هنگامی حمله ی نظامی دستور صادر می شود که به پناهگاه بروند. بعد می گویند که از آن بیرون آیید. این امر دوم دلالت بر وجوب ندارد بلکه فقط می گوید مانع برطرف شده است و می توانیم خارج شوید.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۹، ابواب الاطعه المباحه، باب۶۱، شماره ۳۱۳۸۰، ح۵، ط آل البیت.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تنبیه پنجم (۱) (۲) (۳) می رویم که مربوط به تسامح در ادله ی سنن است. در آخر کتاب مکاسب شیخ انصاری رساله ای در این مورد تدوین شده است که خوب است مطالعه شود.

برائت در شبهات موضوعیه و تسامح در ادله ی سنن ۹۳/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: برائت در شبهات موضوعیه و تسامح در ادله ی سنن

از بحث دیروز نکته ای باقی ماند و آن اینکه گفتیم در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست چه شبهه تحریمیه باشد و یا وجوبیه. با این حال در دو جا فحص لازم است»

یکی در جایی است که عمل به حکم الله کلی بستگی به این دارد که من فحص کنم. مثلا شارع فرموده است که کشاورز اگر زراعتش به حد نصاب برسد باید زکات بدهد. او نمی تواند به سبب عدم وجوب فحص، جستجو را کنار بگذارد و برائت جاری کند و در نتیجه زکات ندهد.

همچنین است در مورد حج که خداوند فرموده است حج بر کسی که مستطیع است واجب می باشد. در اینجا فرد باید فحص کند تا متوجه شود مستطیع است یا نه. در این موارد که شارع حکم را مقید به حدی خاص کرده است عقلاء فحص می کنند تا بتوانند بفهمند مخاطب حکم شارع هستند یا نه و الا اگر فحص نکنند حکم خداوند روی زمین می ماند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۷.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۳.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۲.

دوم در جایی است که تحصیل علم آسان باشد و به عبارت دیگر همان گونه که امام قدس سره از مرحوم حاج شیخ نقل می کرد در جایی که علم در آستین انسان باشد که باید فحص کرد. مثلا ظرفی است که نمی دانم آب است یا شراب ولی اگر نگاهی به رنگ آن بیندازم متوجه می شود. بعید است که این مقدار هم واجب نباشد. زیرا بعید است ما لا یعلمون این را هم شامل شود زیرا با این مقدار کم، موضوع در حکم یعلمون است نه ما لا یعلمون.

التنبیه الخامس: التسامح فی ادله السنن (۱) (۲) (۳)

اهل سنت این مسأله را تحت عنوان: العمل بالخبر الضعیف فی فضائل الاعمال مطرح می کنند.

تاریخچه ی مسأله:

تـا آنجا که ما به دست آوردیم، اولین کسـی که این مسأله را عنوان کرده است مرحوم شـهید اول (متولـد ۷۳۴ و متوفای ۷۸۶) در کتاب ذکری است.

بعـد از ایشـان ابن فهـد حلی این مسـأله را متـذکر شـده است. قبر ایشـان در مکانی در کربلا است و ایشان صاحب کتاب عُـِده الداعی و متوفای ۸۴۱ می باشد.

سپس شهید ثانی (متوفای ۹۶۶) در کتابش آن را ذکر کرده است.

بعد مرحوم شیخ بهاء الدین عاملی در کتاب اربعین به آن پرداخته است

شیـخ انصـاری نیز آن را به شـکل رسـاله ی مسـتقلی چاپ کرده است که سابقا در آخر کتاب مکاسب چاپ می شـد. حتی در حاشیه ی رسائل به نام اوثق الوسائل تألیف میرزا موسی تبریزی این رساله چاپ شده است.

ص: ۶۱۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۷.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۳.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۲.

مطلب دیگر این است که روایاتی که در وسائل آمده است در ابواب عبادات باب ۱۸ جمع آوری (۱) شده است. ایشان ۹ حدیث در این باب ذکر کرده است ولی حق این است که چهار روایت بیشتر نیست زیرا یا ارتباطی به مسأله ندارد و یا مقتبس از همان روایات می باشد. به این کار توحید الکثرات می گویند که سبکی است که آیت الله بروجردی اعمال می کرد.

مثلاـ در جایی می بینیم که هشام بن سالم دو روایت بلا واسطه از امام ابی عبد الله نقل کرده است. مسلما این دو یک روایت بیشتر نیست زیرا معنی ندارد که او یک روایت را دو بار از امام علیه السلام پرسیده باشد با این فرق که دو نفر آن را از هشام نقل کرده اند.

أَحْمَدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِیُّ (همان احمد بن محمد بن خالد است که عرب و یمنی است که در کوفه بودند و از ترس حجاج به قم مهاجرت کردند اینها پایه گذار تشیع در قم هستند و همان اشعری ها می باشند. تولد او مشخص نیست ولی متوفای ۲۷۲ می باشد و ثقه می باشد.) فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ (الزبیری که ثقه است) عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِیِّ ص شَیْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ کَانَ أَجْرُ ذَلِکَ لَهُ وَ إِنْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ یَقُلْهُ (۲) [۵]

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۴۹۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۸۱، ابواب مقدمه العبادات، باب۱۸، شماره۱۸۴، ح۳، ط آل البیت.

یعنی اگر کسی از رسول خدا (ص) شنیده باشد که اگر فلان عمل را انجام دهند فلان اجر را دارد. او می تواند آن کار را انجام دهد و خداوند هم آن ثواب را به او خواهد داد هرچند اگر آن حدیث خلاف واقع باشد.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْ ءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ (۱) [۶]

این حدیث مانند همان حدیث قبلی است و تفاوت در آن فقط در کسی است که از هشام نقل می کند. راوی از امام و خود امام و مضمون حدیث همه یکی است. بله راوی متن حدیث را چون نقل به معنی کرده است متن آن با قبلی اختلاف دارد.

هر دو روایت فوق صحیحه اند.

اما یک روایت دیگر هم هست که هشام با واسطه صفوان بن یحیی از امام صادق علیه السلام نقل می کند. سند این حدیث مشکل دارد.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ بَابَوَيْهِ فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى (او کمندانی است که نام رودخانه ای در قم است. او عرب بوده که ساکن قم می باشد) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامٍ (هشام بن سالم) عَنْ صَفْوَانَ (بن یحی متولد ۲۰۸) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ بَلَغَهُ شَيْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى (شَيْ ءٍ مِنَ الْخَيْرِ) فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ (وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ) (۲) [۷]

ص: ۶۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۸۱، ابواب مقدمه العبادات، باب۱۸، شماره۱۸۷، ح۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۸۰، ابواب مقدمه العبادات، باب۱۸، شماره۱۸۲، ح۱، ط آل البیت.

در سند او علی بن موسی توثیق نشده است. البته مجروح هم نیست.

تا اینجا مجموع این سه روایت به دو روایت تبدیل می شود. (۱)

علی بن ابراهیم عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ (الخزاز که کوفی ثقه است) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ (او توثیق نشده است ولی مشایخ بسیاری از او نقل روایت زیادی کرده اند و به نظر ما این موجب توثیق او می شود.) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِیِّ ص شَیْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَفَعَلَ ذَلِکَ طَلَبَ قَوْلِ النَّبِیِّ ص کَانَ لَهُ ذَلِکَ الثَّوَابُ وَ إِنْ کَانَ النَّبِیُّ ص لَمْ یَقُلْهُ (۲) [۹]

مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عِمْرَانَ الزَّعْفَرَانِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَی عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِکَ الْعَمَلَ الْتِمَاسَ ذَلِکَ الثَّوَابِ أُوتِیَهُ وَ إِنْ لَمْ یَکُنِ الْحَدِیثُ کَمَا بَلَغَهُ (۳) [۱۰]

این حدیث با قبلی فرق دارد زیرا امام در روایت قبلی امام صادق علیه السلام است ولی این روایت از امام باقر علیه السلام می باشد.

علماء غالبا می گویند (۴) که این روایات مربوط به خبر ضعیف است. بنا بر این این مسأله هم می تواند اصولی باشد و هم فقهی و هم کلامی.

ص: ۶۲۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۱.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۸۱، ابواب مقدمه العبادات، باب۱۸، شماره۱۸۵، ح۴، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۸۲، ابواب مقدمه العبادات، باب۱۸، شماره۱۸۸، ح۷، ط آل البیت.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۲.

یعنی اگر به مسأله به این دید نگاه کنیم که روایات تسامح در ادله ی سنن در صدد اعطای حجّت بر خبر ضعیف است یعنی می خواهد خبر واحد را حجّت کند بنا بر این مسأله اصولی می شود.

اما اگر بگوییم که این در صدد این است که عمل را مستحب کند حتی اگر رسول خدا (ص) آن را نفرموده باشد. با این دید، مسأله فقهی می شود.

اما اگر بگوییم که این روایات در صدد این است که آن ثواب را به فرد می دهند حتی اگر رسول خدا (ص) آن را بیان نفرموده باشد مسأله کلامی می شود.

نقول: این روایات به نظر ما هم خبر صحیح را شامل می شود و هم خبر ضعیف را (۱) ، زیرا ممکن است خبر از نظر ظاهر صحیح باشد ولی در عین حال رسول خدا (ص) آن را نفرموده باشد.

همچنین این روایات فقط مستحب را شامل نمی شود بلکه می تواند عمل واجب را هم شامل شود. بنا بر این این روایات چهار شق را شامل می شود: خبر ضعیف باشد و یا صحیح و هر کدام دال بر مستحب باشد یا واجب.

اما علماء آن را به یک صورت متعلق دانسته اند و آن اینکه خبر ضعیفی باشد که دال بر استحباب می باشد.

در مقابل نظر ما سه نظریه ی دیگر وجود دارد: نظریه ی شیخ انصاری، نظریه ی شیخ مراغی صاحب کتاب عناوین و نظریه ی محقق خراسانی.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۲.

ما ان شاء الله ابتدا این سه نظریه را بحث می کنیم و سپس به سراغ نظر خودمان می رویم.

اخبار من بلغ ۹۳/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اخبار من بلغ

بحث در تسامح در ادله ی سنن (۱) (۲) (۳) است. صاحب وسائل نه (۴) (۵) روایت در این مورد نقل کرده است که گفتیم این روایات به چهار روایت بر می گردد و آنها را بررسی کردیم.

اکنون در مدلول این روایات بحث می کنیم.

به نظر ما (۶) این روایات ناظر به اخبار صحیح است نه اخبار ضعیف. مثلا خبر صحیحی در وجوب یا استحباب وارد شده است. اصولا بَلَغ به معنای رسیدن از طریق صحیح است که امام علیه السلام می فرماید: اگر خبر صحیحی وارد شده باشد می توانید مطابق آن، عمل را به جا آورید. اگر مطابق واقع شد فبها و الا خداوند شما را بی بهره نمی کند.

اشکال نشود که اگر خبر صحیح باشد حتما مطابق واقع است زیرا ممکن است راوی در نقل و یا در فهم اشتباه کند و خبر را تمام و کمال منتقل نکند. مخصوصا که اخبار ما با واسطه نقل می شود و چندین بار دست به دست می شود تا به ما برسد و احتمال اشتباه در آن راه دارد.

ص: ۶۲۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۷.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۳.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۲.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۰.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۱.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۲.

با این حال علماء (۱) بر خلاف این نظر به قول دیگری قائل شده اند و آن اینکه می گویند این اخبار ناظر به اخبار ضعیفی است که در مستحبات وارد شده است.

در این خصوص، شیخ انصاری و محقق خراسانی هر کدام نظر خاص خود را دارند:

شیخ انصاری (۲) می فرماید: اخبار تسامح در ادله ی سنن فقط ثواب را ثابت می کند ولی استحباب عمل را نمی تواند ثابت

کند.

دلیل شیخ این است که ثواب بر خود عمل نیست بلکه ثواب بر داعی است که همان (من بلغه شیء من الثواب) می باشد. اگر ثواب بر خود عمل بود حاکی از استحباب عمل بود ولی ثواب بر ترتّب داده شده است که همان بلغه، سمعه، التماس قول النبی، طلب قول النبی و مانند آن است. بنا بر این (۳) (۴) ثواب بر داعی است به این معنا که همین که من دنبال قول معصوم رفتم خود یک نوع انقیاد است که عقلا ثواب دارد.

به عبارت دیگر الفاظ فوق نشان می دهد که داعی و محرک فرد این است که به آن ثواب برسد، بنا بر این ثواب هم به همین داعی و انقیاد داده می شود نه عمل.

ص: ۶۲۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۳.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۷.

حال اگر خداوند ثواب انقیاد را به من بدهد شرع و عقل در اینجا یکسان است ولی اگر بیش از انقیاد به من ثواب دهد این یک نوع تفضل از جانب خداوند محسوب می شود.

مرحوم صاحب عناوین (۱) که کلام او با محقق خراسانی هماهنگ است عکس قول شیخ را قائل شده می فرماید: اصولا در اسلام ادله ی مستحبات و مکروهات ضعیف است. بر خلاف واجبات که دلائل قوی دارد. (مثلا کتاب حلیه المتقین تألیف علامه ی مجلسی مملو از مستحبات و مکروهات است ولی غالبا روایات آن مراسیل و ضعیف می باشد.) از این رو روایات من بلغ در صدد مستحب کردن این روایات می باشد.

یلاحظ علیه: اگر این روایات در صدد اعطاء حجیّت بود لحن آن می بایست متفاوت می بود. لسان این روایات صرفا تحریک این است که مردم به محتوای روایات فوق که به آنها رسیده است عمل کنند که دست خالی بر نخواهند گشت. یا ثواب انقیاد را می برند و یا اینکه خداوند تفضل کرده ثواب بالاتری به ایشان خواهد داد.

نظریه المحقق الخراسانی (۲) : نظریه ی ایشان همان نظریه ی صاحب عناوین است با این فرق که ایشان بر خلاف صاحب عناوین این مطلب را برهانی کرده است.

البرهان الاول: القیود علی قسمین: قید تقییدی و قید تعلیلی.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۵.

قیود تقییـدی قیـدی است که جزء موضوع می باشد مانند اکرم المعمم. به این قسم گاه عنوان مشـیر نیز می گویند. قیود تعلیلی قیـدی است که تعلیلی استماننـد اکرم العالم یعنی اکرمه لعلمه. محقق خراسانی می فرماید: هرچند در این روایات از عناوینی چون طلب قول النبی، التماس قول النبی وماننـد آن به کار رفته است ولی این قیود در صورتی به نفع قول شـیخ انصاری اسـت که تقییـدی باشد. یعنی ثواب برای طلب قول النبی و بلوغ این روایات به فرد است. ولی محقق خراسانی قائل است که این قیود تعلیلی است یعنی ثواب بر عمل است یعنی فرد عمل را می آورد به علت اینکه در طلب قول نبی بوده است.

نقول: به نظر می آیـد که عنـاوین فوق جنبه ی تقییـدی دارد یعنی موضوع ثواب به دنبال قول پیغمبر رفتن است یعنی چون این فرد با اینکه حجتی نداشت ولی چون به سـبب انقیادی که داشت به سراغ این اعمال رفته است خداوند هم او را دست خالی بر نمی گرداند. بنا بر این التماس قول النبی و سایز عناوین موضوع برای ثواب است نه علت برای ثواب.

البرهان الثانی (۱) : در روایت هشام بن سالم می خوانیم عَنْ هِشَام بْنِ سَالِم عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِیِّ ص شَیْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ کَانَ أَجْرُ ذَلِکَ لَهُ وَ إِنْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ یَقُلْهُ (۲) [۱۴]

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۵.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۸۱، ابواب مقدمه العبادات، باب۱۸، شماره۱۸۴، ح۳، ط آل البیت.

در این روایت (ذَلِکَ) در (فَعَمِلَهُ کَانَ أَجْرُ ذَلِکَ لَهُ) به خود عمل بر می گردد. لفظ عمل از فعل (فَعَمِلَهُ) استفاده می شود.

بنا بر این اگر اجر مربوط به عمل است از ترتّب ثواب، استحباب عمل کشف می شود یعنی اگر عمل مستحب نبود که به آن ثواب نمی دادند. بنا بر این از معلول به علت می رسیم و می گوییم اگر ثواب مربوط به عمل است از ترتّب ثواب استحباب را متوجه می شویم و این برهان انّی است.

این دلیل ایشان از قبلی قوی تر است زیرا دلیل قبلی او صرف ادعا بود یعنی ادعا می کرد که قیود تعلیلی است ولی شیخ انصاری ادعا می کرد که تقییدی است. ولی این دلیل قوی تر می باشد.

یلاحظ علیه: (ذَلِکَ) هرچند به عمل بر می گردد ولی مشخص نیست که آن عمل، ثواب داشته باشد زیرا هنوز ثابت نشده است که عمل فوق از ناحیه ی شارع وارد شده باشد. بنا بر این ثواب مربوط به خود عمل نیست بلکه مربوط به عمل است که در قالب انقیاد ارائه شده است.

ثمره ی بحث: ما در دوره های قبلی (1) ثمره ی این اختلاف را بحث کردیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت و بعد از آن به سراغ اصاله التخییر (2) می رویم.

ص: ۶۲۷

۱- درس خارج اصول استاد سبحانی، ۱۲ بهمن سال ۸۸، با موضوع ثمرات مسئله.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۷.

ادله ی تسامح و مبحث اصاله التخییر ۹۳/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی تسامح (۱) (۲) (۳) و مبحث اصاله التخییر (۴) (۵)

در مورد ادله ی تسامح در ادله ی سنن سه نظریه را مطرح کردیم:

نظریه ی اول: نظریه ی ما بود که گفتیم این اخبار مربوط به اخبار صحیح (۶) است و اخبار ناصحیح و ضعیف را شامل نمی شود. ما در این نظریه ی متفرد هستیم.

نظریه ی دوم نظریه ی شیخ انصاری است که قائل است این روایات انسان را به سمت درک ثواب (۷) (۸) تحریک می کند و آن اینکه می گوید اگر کسی به سبب انقیاد، اعمالی که در این روایات بیان شده است را بیاورد، خداوند ثوابی که در خبر است را به او می دهد هرچند آن روایات ناصحیح باشند. بنا بر این این روایات، عمل مذکور را مستحب نمی کند بلکه ثواب مخصوص انقیاد است.

نظریه ی سوم نظریه ی محقق خراسانی است که قائل است بلوغ در عبارت (من بلغ) داعی است و نه موضوع و به روایت هشام بن سالم تمسک می کرد. در نتیجه قائل بود که اخبار من بلغ، عمل مذکور را مستحب (۹) می کند. از این رو اخبار چون ثواب (۱۰) بر عمل، فرع این است که این عمل مستحب باشد و هنگامی مستحب خواهد بود که حدیثی که آن را نقل کرده است معتبر باشد از این رو اخبار من بلغ در مقام حجّت کردن این اخبار ضعیفی است که حاوی عمل مستحبی (۱۱) می باشد.

ص: ۶۲۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۸۷.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۳.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۲.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۷.

۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۵.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۲.

۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۳.

۸- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۵۷.

۹- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۵.

۱۰- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۲.

۱۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۳.

نظریه ی چهارم: محقق نائینی (۱) (۲) که نظریه ی او به محقق خراسانی نزدیک است قائل است که جمله ی خبریه به معنای

امر می باشـدماننـد این پـدر به جای اینکه به پسـرش بگویـد: نماز بخوان، می گویـد: پسـرم نماز می خواند. از این رو عبارت (فعمله) در این روایـات امر به این است که آن را بایـد عمـل کرد. نتیجه اینکه موضوع بایـد دارای ملاـک باشـد زیرا تا ملاک نباشد امر به عمل کار لغوی است. از این رو به صـرف بلوغ خبر به انسان، عمل، مصلحتی عرضی پیدا می کند و انسان به سبب همان ملاک عمل را می توانـد بیاورد در نتیجه عمل، مسـتحب عرضـی می شود. بله عمل فی حـد نفسه ممکن است مصـلحت نداشـته باشـد ولی به سـبب عنوانی ثانوی که به آن عارض می شود می توانـد مصـلحت و مفسـده ای پیـدا کنـد مثلا جایی که عنوان ضرر، حرج، یمین و نذر به عمل متعلق می شود.

فرق بیان ایشان با محقق خراسانی در این است که بنا بر بیان محقق خراسانی ذات عمل مسـتحب می شود (مسـتحب ذاتی) زیرا ایشان قائل بود که از اینکه به عمل، ثواب داده می شود عمل مسـتحب می شود و خبر ضـعیفی که در مورد مستحب وارد شده است حجّت می شود.

اما بر اساس بیان محقق نائینی، عمل اسـتحباب ذاتی ندارد ولی به سـبب عنوان بلوغ، مصـلحتی عرضـی پیدا می کند و در نتیجه مستحب عرضی می شود.

ص: ۶۲۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۶.

۲- الرسائل الأربع، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۲۳.

ثمره در جایی ظاهر می شود که مثلاـ یک روایت بگوید: وضو گرفتن برای وارد به مسجد مستحب می باشد و یک خبر صحیح بگوید چنین وضویی مستحب نیست. بر اساس مبنای محقق خراسانی این دو خبر متعارض می شوند ولی بر اساس مبنای محقق نائینی این دو با هم تعارضی ندارند یک خبر می گوید که وضو بالذات مستحب نیست ولی به عنوان بلوغ مستحب می باشد.

ثمره ی بحث در فقه: سخن در نظریه ی شیخ انصاری و محقق خراسانی است. شیخ قائل است که عمل، مستحب نیست و ثواب بر انقیاد است ولی محقق خراسانی قائل است که عمل، مستحب می شود. ما به دو ثمره اشاره می کنیم و بحث بیشتر آن در کتاب ما به نام (المسائل الاربع) آمده است.

ثمره ی اولی: فرض می کنیم که در روایتی ضعیف آمده است که اگر می خواهید به مسجد وارد شوید وضو بگیرید. اگر بگوییم که این روایت فقط ثواب را ثابت می کند من دیگر نمی توانم با آن وضو نماز بخوانم ولی اگر عمل را مستحب کند می توانم با آن نماز هم بخوانم.

یلاحظ علیه:

اشکال اول: حتی اگر نظر محقق خراسانی صحیح باشد و وضو مستحب باشد، می گوییم با هم وضوی مستحبی نمی توان نماز خواند. مثلا زن حائض اگر وضو بگیرد و بعد پاک شود با آن نمی تواند نماز بخواند زیرا آن وضو رافع حدث نیست بله او می تواند وضو بگیرد و وضو برای او مستحب است ولی رافع حدث نمی باشد. بنا بر این اگر حدیث استحباب وضو برای دخول به مسجد صحیح باشد دلیل نمی شود که رافع حدث نیست باشد.

اشکال دوم این است که ما در نماز خواندن با وضو احتیاج به روایات تسامح نداریم زیرا وضو فی حد نفسه مستحب ذاتی است. زیرا در روایتی می خوانیم:

ثَوَابُ الْأَعْمَالِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّعْدَآبَادِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ جَدَّدَ وُضُوءَهُ لِغَيْرِ حَدَثٍ جَدَّدَ اللَّهُ تَوْبَتَهُ مِنْ غَيْرِ اسْتِغْفَارٍ (۱) [۱۴]

(البته امام قدس سره قائل بود که خود وضو گرفتن مستحب است ولی مرحوم بروجردی قائل بود که الکون علی الوضو و الطهاره مستحب است.)

ثمره ی ثانیه: اگر در روایتی ضعیف وارد شده باشد که مستحب است انسان لحیه ی مسترسله (محاسن بلند) را بشوید. حال هنگام وضو وقتی می خواستیم مسح کنیم دستمان خشک شود، بر اساس نظریه ی شیخ نمی توانیم از آب محاسن برای مسح استفاده کنیم زیرا این عمل، مستحب نیست ولی بر اساس نظر محقق خراسانی چون عمل، مستحب است می توانیم از تری آن استفاده کنیم.

یلاحظ علیه: حتی اگر نظر محقق خراسانی صحیح باشد و عمل فوق مستحب باشد با این حال معلوم نیست که از همه جا بتوان برای مسح استفاده کرد، شاید اعضاء لازمه که باید در وضو شسته شود مانند صورت باید مورد استفاده قرار گیرد و محاسن بلند از این امر استثناء باشد.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۷، ص۳۰۴، ط بیروت.

الاصل الثانی: التخییر (۱) (۲)

شیخ انصاری در رسائل، به دو گونه مجاری اصول را بیان کرده است. گاه مجرای تخییر را مقابل اصل برائت و احتیاط آورده است و گفته است: یا حالت سابقه دارد یا ندارد، اگر ندارد یا احتیاط ممکن نیست و یا ممکن است، اگر ممکن نیست اصاله التخییر جاری می شود و اگر ممکن است شک یا در تکلیف است و یا در مکلف به.

شیخ در اول مبحث قطع و در اول مبحث برائت چنین گفته است

ولی در عین حال نگارش رسائل به گونه ای است که شیخ آن را از شعب شک در تکلیف و شک در مکلف به قرار داده است.

با این حال ما تصمیم داریم که اصاله التخییر را مستقلا بحث کنیم و آن را از شعب شک در تکلیف و مکلف به قرار ندهیم هر چند قبول داریم که مجرای آن گاه از قبیل شک در تکلیف است و گاه از قبیل شک در مکلف به.

مثال برای جایی که مجرای تخییر از قبیل شک در تکلیف است:

مثال در واجب توصلی : مثلا کسی نزد قاضی (۳) است و قاضی نمی داند او مؤمن است یا محارب. این شبهه موضوعیه است زیرا نوع تکلیف مجهول است و قاضی نمی داند که آیا او واجب القتل است یا محرم القتل. این مثال برای توصلی بود

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۷.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۵.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۹.

اما مثال برای تعبـدی: زنی است که در ایام اسـتظهار است یعنی هفت روز خون دیـده است و بعد از آن هم خون می بیند ولی نمی دانـد که آیا تا ده روز متوقف می شود در نتیجه نماز (۱) بر او حرام باشد یا اینکه تجاوز می کند تا اسـتحاضه باشد و باید نماز بخواند.

مثـال برای جـایی که مجرای تخییر از قبیـل شک در مکلف به است: این در جایی است که نوع تکلیف معلوم است ولی متعلق آن معلوم نمی باشد.

مثـال برای توصـلی: دو اناء است که یکی را قسم خورده ام بنوشم و دیگری را قسم خورده ام ننوشم. در اینجا شک در مکلف به است ولی مجرای تخییر است زیرا مخالفت قطعیه امکان ندارد.

مثال برای تعبدی: ظهر جمعه (۲) است و نمی دانیم جمعه واجب است و ظهر حرام یا اینکه ظهر واجب است و جمعه حرام.

این همان مسـیری است که شـیخ انصاری پیموده است ولی ما برای اصاله التخییر بابی مستقل باز می کنیم و شک در تکلیف و شک در مکلف به را در آن بحث می کنیم.

دوران امر (۳) بین المحذورین گاه به سبب فقدان نص است و گاه اجمال نص و گاه تعارض دو نص و گاه شبهه ی موضوعیه. ما بحث تعارض نصـین را در این مقام بحث نمی کنیم زیرا مجرای تخییر نیست و بایـد در آن به مرجحات داخلی و یا خارجی مراجعه کرد. بله اگر مرجحی در کار نبود کار به تخییر و یا احتیاط می انجامد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۹.

المقام الاول فی دوران الامر بین المحذورین و کان نوع التکلیف مجهولا (شک در تکلیف)

این مقام را در جلسه ی بعد بحث می کنیم.

شک در تکلیف در واجبات توصلیه ۹۳/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شک در تکلیف در واجبات توصلیه

اصاله التخییر: (۱) (۲)

گفتیم که در این اصل باید در دو محور بحث کنیم:

جایی که اصل تکلیف مجهول است مثلا نمی دانیم تکلیف، واجب است یا حرام. جایی است که نوع تکلیف را می دانیم ولی متعلق مجهول است. هر یک از دو قسم بالا به توصلی (که قصد قربت نمی خواهد) و تعبدی (که قصد قربت می خواهد) تقسیم می شود که در جلسه ی قبل مثال آنها را بیان کردیم.

اما المقام الاول: جایی که اصل تکلیف مجهول است و مورد هم توصلی است مانند اینکه قاضی نمی داند فردی که در مقابل اوست مؤمن است یا کافر محارب که نمی داند آیا باید او را بکشد یا اینکه نباید بکشد.

در اینجا پنج قول (۳) است:

القول الاول: حاکم شرع باید اصل برائت عقلی و شرعی جاری کند.

القول الثانی: حاکم شرع باید جانب حرمت را بگیرد و وجوب را رها کند در نتیجه او را نکشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۷.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۵۰۰.

القول الثالث: حاکم شرع بین وجوب و حرمت مخیر است.

القول الرابع: صاحب کفایه قائل است که اصول عقلیه که برائت است و به آن اصول نافیه می گویند جاری نمی شود ولی اصاله الاباحه که از اصول مثبته است جاری می شود.

القول الخامس: مرحوم نائینی می فرماید: اصلا لازم نیست که التزام به حکم داشته باشد بلکه تکوینا در مقام عمل، فرد بین این دو مخیر است.

سؤال: وقتی عملا- نمی توان بین احیاء و اماته جمع کرد چرا این بحث و این قول ها را مطرح می کنند و مطرح کردن آنها چه اثری دارد.

جواب این است که بحث در موافقت التزامیه است یعنی من باید در ظاهر به یک حکم ملتزم شوم و سخن در آن است که آن حکم، چه حکمی است. یعنی قلبا باید به چه حکمی متلزم شوم و یا اصلا آیا باید حکمی ظاهری باید باشد تا به آن ملتزم شویم یا نه.

قول اول می گوید: لازم نیست به حکمی ظاهری ملتزم شد. ولی قول دوم می گوید که باید حکمی ظاهری به نام تحریم داشته باشیم. قول سوم می گوید که از نظر حکم ظاهری بین هر دو مخیریم و قول چهارم می گوید: که حکم ظاهری همان اباحه است.

حال این اقوال را یک یک بحث می کنیم:

اما القول الاول (۱) : صاحب این قول هم برائت عقلی جاری می کند و هم برائت شرعی. حکم عقلی این است که چون بیانی در اینجا از ناحیه ی شرع وارد نشده است من به هیچ عملی ملتزم نمی شوم زیرا عقاب بلا بیان قبیح است.

ص: ۶۳۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۰.

محقق خراسانی به این قول اشکال می کند و می گوید: چه بیانی واضح تر از این است که عمل فوق یا واجب است اگر مؤمن باشد و یا حرام اگر محارب باشد. مشکل در مکلف است که نمی تواند بین این دو جمع کند. بر این اساس اگر مکلف بین انائین مشتبهین نداند که کدام یک نجس است در آنجا کسی نمی گوید که بیان از ناحیه ی مولی مشکل دارد.

یلاحظ علیه: بیان در جایی اطلاق می شود که مکلف از حیرت بیرون آید و مکلف را به سمت عمل حرکت دهد. واضح است که یا واجب است یا حرام موجب رفع حیرت و حرکت مکلف نمی شود. این بر خلاف انائین مشتبهین است که بیان مولی انسان را حرکت می دهد و آن این است که انسان را حرکت می دهد و موجب می شود که او هر دو را ترک کند.

محقق نائینی اشکال دیگری به قول اول وارد می کند و می فرماید: اصلا در ما نحن فیه عقابی وجود ندارد یا سخن از بیان و عدم بیان باشد زیرا علم اجمالی در اینجا منجز نیست و مکلف نمی تواند بین فعل و ترک جمع کند در نتیجه عقابی وجود ندارد تا سخن از بیان باشد.

یلاحظ علیه: در ما نحن فیه احتمال عقاب هست. این عقاب بر حکم واقعی نیست ولی بر حکم ظاهری بار می شود یعنی احتمال می دهد که در ظاهر یا باید به وجوب ملتزم شوم و یا حرمت. این علم اجمالی منجز است در نتیجه به بیان احتیاج دارد و حال آنکه بیانی در کار نیست در نتیجه عقاب بلا بیان جاری می شود.

ص: ۶۳۶

تم الکلام فی جریان البرائه العقلیه.

اما الحکم فی جریان البرائه الشرعیه که همان حدیث رفع است. حرمت و وجوب هر دو ما لا یعلمون است در نتیجه هر دو رفع می شود در نتیجه لازم نیست در ظاهر به احد الحکمین متلزم شویم.

مرحوم نائینی به این قول اشکال کرده است (ولی محقق خراسانی به این بحث اشکالی بار نمی کند) و می فرماید: رفع در جایی است که وضع در آن ممکن باشد و حال آنکه در اینجا ممکن نیست زیرا نمی شود هم واجب باشد و هم حرام زیرا تکلیف به ما لا- یطاق است و اگر بگویید یکی از وجوب و حرمت واجب است این تشریعی است که جایز نیست. از این رفع هم در اینجا جاری نیست.

یلاحظ علیه: وضع در اینجا امکان دارد و آن اینکه هر کدام از وجوب و حرمت را با قطع نظر از دیگری تشریع کنیم. بله اگر هر دو را با هم نگاه کنیم تکلیف به ما لا یطاق است ولی هر کدام به تنهایی چنین نیست.

بنا بر این قائل به این قول کلام صحیحی گفته است و آن اینکه هم برائت عقلی در آن جاری می شود و هم برائت شرعی در نتیجه هیچ التزامی به حکم ظاهری نداریم و در مقام عمل هم که تکوینا مخیریم زیرا یا باید بکشیم یا زنده نگه داریم.

اما القول الثانی: الاخذ بالحرمه تعیینا (۱)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۳.

قائل به این قول می گوید که باید جانب حرمت را گرفت زیرا حرمت مفسده دارد و وجوب مصلحت و من نمی دانیم عمل مزبور مفسده دارد یا مصلحت و قاعده این است که دفع مفسده از جلب مصلحت اولی است.

اشکال این قول این است که این در جایی است که هر دو عمل ملاک داشته باشد. ولی در ما نحن فیه فقط یک طرف ملاک دارد.

یا اینکه می توانیم بگوییم: اینکه در اینجا باید بگوییم که حرمت متعین است این خود نوعی تشریع و بدعت است که حرام می باشد.

اما القول الثالث: التخییر بینهما (۱)

یعنی از نظر التزام عملی می توانی ملتزم شوی که عمل فوق واجب است یا حرام است و هر دو را می توان اخذ کرد.

قائل به این قول ما نحن فیه را به دو خبر متعارض که از نظر مرجحات یکسان می باشند قیاس کرده است که امام علیه السلام در مورد آن دو خبر می گوید که حال که چنین شد مخیر هستی که به هر کدام که خواستی عمل کنی. بل مقیس علیه خبر است که دو تای از این اخبار با هم متعارض شده اند ولی در ما نحن فیه سخن از علم است یعنی علم داریم یا کشتن حرام است و یا زنده نگه داشتن آن.

یلاحظ علیه: این یک نوع قیاس است و نمی توان علم را به دو خبر قیاس کرد. در دو خبر متعارض به سبب دلیل خاص باید مخیر بود ولی در ما نحن فیه دلیل خاصی وجود ندارد و نمی توان ما نحن فیه را بر آن قیاس کرد.

ص: ۶۳۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۴.

اما القول الرابع [(۱)](#) : محقق خراسانی می فرمایـد: اصول نافیه (اصل برائت عقلی و شـرعی) جاری نیست ولی اصول مثبته (مانند کل شیء حلال) جاری می باشد.

علت اینکه به نظر ایشـان اصول نـافیه جاری نیست این است که اصول نافیه که همان اصل برائت است یا از نظر بیان و یا از نظر عقاب (که در قول اول گفتیم) اشکال دارد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی در اینجا با علم تفصـیلی مخالفت کرده است و آن اینکه تفصـیلا می دانیم که مباح نیست زیرا ما نحن فیه یـا واجب الفعل است و یا واجب الترک. بنا بر این چگونه می شود که به اباحه ملتزم شـد و حال آنکه یقینا حکم واقع چنین نیست.

ان قلت: قائـل به قول اول که همـان برائت از وجوب و تحریم است آن هم نوعی مخـالفت بـا علم تفصـیلی است. فرق آن با ما نحن فیه چیست که مخالفت با حکم تفصیلی در آنجا اشکال ندارد ولی در اینجا اشکال دارد؟

قلت: بین مخالفت تفصیلی و مخالفت اجمالی فرق است. کسی که می گوید مباح است مانند قول چهارم یقینا با حکم تفصیلی مخـالفت کرده است. ولی برائت چنین نیست زیرا برائت ابتـدا در مـورد وجـوب جـاری می شـود و بعـد از حرمت. هر یـک از وجوب و حرمت به تنهایی قطعی نیست. بله بعـد از جریان هر دو، علم اجمالی حاصل می شود که با واقع مخالفت شده است و این همان است که گفتیم مخالفت قطعیه با علم تفصیلی جایز نیست ولی با علم اجمالی جایز است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۵.

تم الکلام اذا دار الامر بین الوجوب و الحرمه و کان الحکم توصلیا.

ان شاء الله در جلسه ی بعد قول پنجم (۱) که قول محقق نائینی است را بررسی می کنیم.

شک در تکلیف در واجبات توصلیه ۹۳/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شک در تکلیف در واجبات توصلیه

بحث در مورد اصاله التخییر (۲) (۳) است و گفتیم که گاه شک در نوع تکلیف است یعنی نمی دانیم تکلیف ما واجب است یا حرمت. ممکن است جنس تکلیف معلوم باشد ولی نوع مشخص نیست مثلاـ نمی دانیم فردی که در مقابل ماست محارب است یا مؤمن. در اینجا جنس تکلیف الزام است ولی نوع آن مشخص نیست.

گفتیم که در اینجا عملا و تکوینا مخیریم (البته در مورد تخییر ابتدایی یا استمراری باید بحث کرد.) سخن در التزام به حکم ظاهری است که آیا باید به چنین حکمی ملتزم باشیم یا نه.

پنج قول (۴) در این مورد وجود داشت. قول اول (۵) می گفت که باید از خصوص الزام به فعل و الزام به ترک برائت جاری می کنیم. محقق خراسانی و مرحوم نائینی به این قول اشکال کردند که ما از اشکال آنها جواب دادیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۴۹۷.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۵.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۰.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۰.

قول دوم (۱) می گفت که باید جانب حرمت را گرفت که گفتیم این کار بدعت است.

قول سوم (۲) این بود که ظاهرا و در مقام التزام عملی بین وجوب و حرمت مخیریم و این کار را به خبرین متعارضین قیاس کرده بود که گفتیم این کار قیاس است و باطل.

محقق خراسانی (۳) قائل بود که اصول عملیه جاری نمی شود در نتیجه برائت شرعی و عقلی جاری نمی شود در نتیجه ایشان اصول شرعیه که همان اباحه است را جاری می کرد. محقق نائینی اشکالی به کلام ایشان بار کرد و آن اینکه این کار در واقع مخالفت با علم تفصیلی است زیرا یقین داریم الزامی در کار هست ولی نمی دانیم واجب است یا حرمت.

اما القول الخامس (۴) : محقق نائینی می فرماید: ما عملاً مخیریم ولی هیچ اصلی را جاری نمی کنیم یعنی اصلا به حکم ظاهری ملتزم نمی کنیم.

اصل هایی که ممکن است جاری شود چهار اصل است. برائت شرعی و برائت عقلی و اباحه که همه اشکال داشت و بیان شد. اصل چهارم نیز استصحاب است و آن اینکه فردی که نمی دانیم مؤمن است یا محارب قبل از اینکه بالغ شود نه واجب القتل بود و نه محرم القتل در نتیجه هم استصحاب عدم وجوب قتل در مورد او جاری می شود هم استصحاب عدم حرمت قتل.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۵.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۶.

محقق نائینی می فرماید: این دو استصحاب جاری نمی شود زیرا این کار با علم به الزام سازگاری ندارد.

یلاحظ علیه: بین استصحاب و بین اباحه فرق است. اباحه (که در کلام محقق خراسانی بود) مستقیما با واقع مخالفت می کرد زیرا واقع این بود که الزامی در کار است ولی اباحه می گفت که چنین الزامی در کار نیست. این بر خلاف بقیه ی اصول است زیرا مخالفت در آنها مستقیم نیست مثلا استصحاب عدم وجوب و یا عدم حرمت مخالفت با الزام ندارد. بله اگر هر دو با هم جمع شود با الزام منافات دارد ولی میزان اجرای هر کدام به تنهایی است.

البته مخالفت التزامیه سه معنی دارد:

یکی این است که بگوییم بما جاء به النبی اعتقاد داریم. این التزام قلبی که تفصیلی هم ممکن است نباشد یقینا واجب است. زیرا ما نباید بر خدا و بر رسول پیشی بگیریم زیرا خداوند می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِه) (۱)

دوم این است که موافقت التزامیه به این باشد که معینا یکی را اخذ کنیم. این موافقت نه تنها واجب نیست بلکه گاه به بدعت می انجامد زیرا ما نمی دانیم که حکم در واقع حرمت است یا وجوب.

سوم التزام به جامع است مانند اعتقاد به الزام که بین وجوب و حرمت مشترک است. اگر به این التزام قائل شدیم دیگر نمی شود برائت جاری کرد زیرا اجرای آن و یا استصحاب عدم نافی آن است.

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۱.

ولی ما چون قائل هستیم که التزام به جامع لازم نیست از این رو می توانیم اصول عملیه را جاری کنیم زیرا هر اصل به تنهایی مخالفت قطعی با واقع ندارد.

بحث دیگر این است که اگر کسی در مقام التزام و یا عمل قائل به تخییر شد آیا این تخییر (۱) بدوی است یا استمراری؟

تخییر بدوی به این معنا است که هر کدام که بار اول انتخاب شده است تا آخر همان را باید انتخاب کرد ولی اگر استمراری باشد یعنی می توان یک بار یکی را اخذ کرد و بار دیگر دیگری را.

البته در مثال مزبور که در مورد فردی که مردد بین مؤمن و محارب است این بحث جاری نیست. این بحث در جایی جاری است که عمل قابل تکرار باشد. مثلا نمی دانم قسم خورده ام که فلان معجون را مادام العمر بخورم یا نخورم.

حکم این مسأله بستگی به یک قاعده دارد که عبارت است از: هل العلم الاجمالی فی التدریجیات منجز او غیر منجر.

مثلاـ نمی دانم یا این کاسه ای که در کنار من است نجس است یا کاسه ای که فردا با آن برخورد می کنم. اگر علم اجمالی در تدریجیات منجز باشد هم باید این اناء را ترک کنم و هم اناء فردا را. این مثال فقط شبیه ما نحن فیه است نه عین آن.

علماء می گویند که علم اجمالی در تدریجیات مانند علم اجمالی در دفعیات می باشد یعنی مانند جایی که دو اناء در کنار من باشد که یکی نجس که در هر دو باید از اطراف اجتناب کرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۸.

یا مثلا نمی دانم این اناء که در کنار من است واجب الشرب می باشد یا اناء فردا محرم الشرب می باشد. در اینجا باید یکی را بخورد و دیگر را قطعا ترک کنم.

در ما نحن فیه مثال این است که من یک ماه نذر کرده ام که یا این معجون را هر روز بخورم و یا هر روز ترک کنم. در اینجا هر کدام از فعل یا ترک را که اخذ کردم باید تا آخر همان را ادامه دهم و الا اگر یک روز فعل و در روز بعد ترک را اخذ کنم این کار به مخالفت قطعیه می انجامد.

بحث بعد این است که حال که در مقام عمل مخیر هستم، مطلقا مخیرم یا فقط در جایی مخیرم که بین آن دو تخییری در کار نباشد.

محقق خراسانی می فرماید: فرد مخیر است به شرط اینکه یک طرف احتمالا و محتملا اقوی نباشد.

فرق احتمال و محتمل در این است که احتمال، بستگی به درجه ی ظن دارد مثلا به یک طرف پنجاه درصد است و به دیگری هفتاد درصد.

ولی محتمل آن است که درجه ی احتمال هرچند یکی است ولی محتمل یکی بالاتر است مثلا مورد از دماء است که بسیار مهم می باشد.

امام قدس سره (۱) در اینجا اشکال می کند:

اما در اقوی احتمالا اشکال می کند که اگر موردی باشد که وجوب پنجاه درصد است و حرمت هفتاد درصد محقق خراسانی می فرماید: باید هفتاد درصد را گرفت. اشکال این است که محقق خراسانی در اصل حکم برائت جاری کرد و قائل به اباحه شد حال که اصل وجوب و حرمت از بین رفته است دیگر مجالی برای این نیست که به سراغ رجحان یکی بر دیگری رویم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۰۹.

یلاحظ علیه (۱) : به نظر ما اشکال امام قدس سره وارد نیست زیرا در جایی که در اصل حکم برائت جاری کردیم آن جا در مقام التزام بحث می کردیم ولی در اینجا که به اقوی احتمالا رجوع می کنیم مقام، مقام عمل است.

اما در اقوی محتملاً آیت الله خوئی اشکال می کند (هرچند اشکال ایشان اعم است) و می فرماید: شما مانحن فیه را به متزاحمین قیاس کرده اید که مثلا اگر یک فرد عادی و یک فرد عالم در حال غرق شدن می باشند در آنجا باید اقوی را اخذ کرد و عالم را نجات داد ولی در ما نحن فیه نه لازم است اقوی احتمالا را اخذ کرد و نه اقوی محتملا زیرا در باب تزاحم وجود ملاک در هر دو ثابت شده است زیرا یکی عالم است و یکی فرد مسلمان عادی و باید هر دو را نجات داد ولی در ما نحن فقط وجود ملاک در یکی ثابت شده است مثلا یا کشتن فرد ملاک دارد و یا زنده نکاه داشتن آن.

یلاحظ علیه: آیت الله خوئی فقط فرمود (۲) (۳) ما نحن فیه با مسأله ی متزاحمین متفاوت است. ما هم این را قبول داریم ولی این موجب نمی شود که کلام صاحب کفایه رد شود زیرا صاحب کفایه می فرماید: اگر امر بین دو چیز که یکی مرجح دارد و دیگری ندارد عقلا باید آنی را اخذ کنیم که مرجح دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۰.
۳- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی- السید محمد الواعظ الحسینی، ج۲، ص۳۳۴.

تم الکلام فی الشک فی التکلیف اذا کان توصلیا.

اما اذا کان تعبدیا (۱) ، مثلاـ زنی است که عادتش هفت روز است ولی بعد از این ایام همچنان خون می بیند او احتمال می دهد که خونش قبل از ده روز قطع شود در نتیجه این ایام را حیض حساب کند و در نتیجه نماز را ترک کند یا اینکه از ده روز می گذرد که در نتیجه همه ی این ایام بعد از هفت روز استحاضه باشد که در نتیجه باید نماز را بخواند. (۲)

شک در مکلف به در مبحث تخییر و اصاله الاحتیاط ۹۳/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شک در مکلف به در مبحث تخییر و اصاله الاحتیاط

دوران امر بین المحذورین، مربوط به دو خبر نیست بلکه گاه در میان امت دو قول متفاوت وجود دارد. بله اگر سخن در دو خبر متعارض بود آن را باید در تعادل و ترجیح بحث کرد. اما در جایی که بین امت دو قول مختلف وجود دارد مثلا جایی قائل به حرمت و جایی قائل به وجب می شوند از این رو اشکال نشود که انسان در این موارد یا عمل را انجام می دهد و یا ترک می کند پس چرا اقوال مختلف پنج گانه ای در این مورد وجود دارد.

جواب این است که بحث در این است که خداوند در هر صورت در واقع حکمی برای این مورد بیان کرده است ولی ما از آن بی خبر هستیم و نمی دانیم آن حکم در قالب وجوب است یا حرمت، با این حال سخن در این است که آیا ما در ظاهر هم باید متلزم به حکمی بشویم یا نه. بنا بر این بحث در ما نحن فیه مربوط به عمل نیست بلکه مربوط به این است که حکم ظاهری در دو حکم متعارض چیست. این همان چیزی است که شیخ انصاری می فرماید: فلم یبق الا وجوب تعبد المکلف و تدینه و التزامه بما یحتمل الموافقه للحکم الواقعی.

ص: ۶۴۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۱.

۲- درس خارج اصول استاد سبحانی، ۸ اسفند سال ۸۸، با موضوع شک در مکلف به.

با این حال گروهی گفته اند که التزام به حکم ظاهری لازم است و بعضی گفته اند که لازم نیست.

شیخ می فرماید: و لا دلیل علی عدم جواز خلو الواقعه عن حکم ظاهری.

بعد این بحث را مطرح کردیم که آیا مراد از تخییر، اختیاری است یا استمراری. این بحث در جایی است که عمل، تکرارپذیر باشد مانند معجونی که نمی دانم قسم خوردم که هرروز آن را بخورم یا هرروز نخورم که گفتیم تخییر باید اختیاری باشد نه استمراری و الاـ اگر کسی یک روز بخورد و یک روز نخوردن را انتخاب کند این کار به مخالفت قطعیه منجر می شود. بله ممکن است کسی قائل باشد که علم اجمالی در دفعیات حجّت است نه در تدریجیات و در نتیجه در این مورد قائل به تخییر

استمراری شود.

به هر گفتیم که دوران امر بین المحذورین گاه از باب شک در تکلیف است و خود گاه در توصلیات است و گاه در تعبدیات. بحث توصلیات را مطرح کردیم و اما تعبدیات.

تعبدیات هم به گونه ای اند که گاه هر دو تعبدی هستند که ما مثالی برای آن نیافتیم و گاه یکی تعبدی است مثلا زنی است که ایام عادتش که هفت روز بوده است گذشته است و همچنان خون می بیند اگر خون دیدن او تا قبل از اتمام ده روز متوقف شود باید همه را حیض حساب کند و در نتیجه نماز نخواند و اگر بگذرد باید همه را استحاضه حساب کند و نمازش را بخواند. حال امر او دائر بین این است که نماز بر او واجب است یا حرام. (نماز خواندن امری تعبدی است.) او باید احتیاط کند و نماز را با قصد قربت بخواند و عمل مستحاضه را انجام دهد و الا اگر نماز را بدون قصد قربت بخواند او مخالفت قطعیه کرده است زیرا اگر حرام بوده است آورده است و اگر واجب بوده است قصد قربت را ترک کرده است.

مثال دیگر این است که نمی دانم مسافرم یا حاضر. اگر مسافر باشم روزه بر من حرام است و الا واجب. او باید روزه بگیرد و قصد قربت هم بکند و الا اگر روزه بگیرد و قصد قربت نکند یقینا مخالفت قطعیه کرده است.

تم الکلام فی الشک فی التکلیف.

اما الکلام فی الشک فی المکلف به که جایی است که نوع تکلیف را می دانم ولی مکلف به را نمی دانم. مثلاـ دو معجون است که یکی واجب الاکل و دیگری محرم الاکل است. در اینجا نوع تکلیف که وجوب یا حرمت است مشخص می باشد ولی نمی دانم که هر کدام به چه چیزی (مکلف به) تعلق گرفته است. این بر خلاف قسم قبلی است که نوع تکلیف مشخص نبود ولی متعلق آن مشخص بود. مثلا موضوع همان معجونی بود که نزد من بود ولی نمی دانستم واجب است یا حرام ولی در اینجا دو معجون دارم و دو حکم ولی متعلق ها برای من روشن نیست.

در اینجا هم باید کاری کنم که مخالفت قطعیه ی عملیه لازم نیاید و آن این است که یکی را اخذ کنیم و تا آخر همان را ادامه دهیم این کار را مخالفت احتمالیه می گویند که در مقابل موافقت احتمالیه است.

مثالی دیگر: من می دانم یا این معجون امروزی واجب الاکل است و یا معجونی که در روز بعد به دستم می رسد (این مثال در تدریجیات است.) در اینجا هم همان حکم جاری استی یعنی باید یک طرف را اخذ کنم و تا آخر ادامه دهم.

مثالی دیگر: یک نماز از من فوت شـده است و نمی دانم نماز عصـر است که بایـد اخفاتا بخوانم و یا نماز عشاء که بایـد جهرا بخوانم. در اینجا نمی دانم جهر واجب است یا حرام. در اینجا باید دو نماز بخوانم.

در واقع بین مثـال سوم و دو مثـال قبلی فرق است و آن این که در دو مثـال قبلی نمی شـد امتثـال قطعی کرد ولی در این مثـال ممکن است.

تم الکلاـم فی اصـاله التخییر. به هر حـال شـیخ انصاری این بحث را پخش کرده است ولی محقق خراسانی آن را جمع کرده و شک در تکلیف و مکلف به را در کنار هم آورده است. به هر حال این بحث در اصول، کم فایده است.

الاصل الثالث: الاحتیاط

قبلا هم گفتیم که اصول عملیه چهارتا است و این کار با اسـتقراء به دست آمده است ولی مجاری آنها عقلی است یعنی امکان ندارد بیشتر از چهارتا باشد.

شیـخ در بیـان مجـاری این اصول دو بیـان دارد. یکی همـان است که تـا به حال با آن سـر و کار داشتیم و آن اینکه اگر جنس تکلیف معلوم باشـد ولی نوع تکلیف مجهول باشـد، این از باب شک در تکلیف است (مثلا ندانم کسـی که در کنار من اسـت واجب القتـل است یـا محرم القتـل که جنس که الزام است معلوم است ولی نوع که وجوب و یـا حرمت است مشـخص نیست) ولی اگر نـوع تکلیـف معلوم باشـد ولی متعلق آن معلوم نباشـد این از بـاب شـک در مکلف به است (مثلاـ ظهر واجب است یا جمعه).

این بیان یک اشکال دارد و آن اینکه گاه جنس تکلیف معلوم است و نوع آن معلوم نیست و با این حال مجرای اشتغال است. مثلا نمی دانم فعل امروز واجب است و یا فعل فردا حرام است. در اینجا جنس که الزام است معلوم است ولی نوع که وجوب و حرمت است معلوم نیست ولی در اینجا می توان احتیاط کرد و آن اینکه امروز آن فعل را انجام دهم و فردا انجام ندهم.

صحیح در مجاری اصول همان است که شیخ انصاری در اول بحث برائت می گوید و آن اینکه اگر حجّت بر عقاب هست این از باب شک در مکلف به است و الا از باب شک در تکلیف می باشد.

خلاصه ی کلام شیخ انصاری در مجاری اصول این است که

اگر در صورت شک، حالت سابقه وجود دارد همان اخذ می شود و الا اگر احتیاط راه دارد ندارد تخییر و الا اگر احتیاط راه دارد اگر حجّت بر عقاب هست باید احتیاط کرد و الا برائت جاری می شود.

بعد شیخ انصاری شک در مکلف به را مانند شک در تکلیف به دوازده مسأله رسانده است و آن اینکه شبهه یا تحریمیه است و یا وجوبیه و یا از باب دوران امر بین المحذورین می باشد هر یک از این سه خود چهار قسم است یعنی منشأ شک یا فقدان نص است یا اجمال نص و یا تعارض نصین و یا از باب شبهه ی موضوعیه.

ما دایره ی مزبور را کوچک کرده می گوییم: شبهه ی تحریمیه (که حرمت در آن معلوم است ولی متعلق حرمت معلوم نیست) حاوی چهار مسأله ی فوق نیست و فقط شبهه ی موضوعیه ی آن در فقه وجود دارد که همان مسأله ی انائین مشتبهین است.

دوران امر بین المحذورین را که هم بحث کردیم و گفتیم یا از باب شک در تکلیف است و یا شک در مکلف به. بنا بر این فقط شبهه ی تحریمیه ی موضوعیه و یک هم شبهه ی وجوبیه است.

خلاصه اینکه بحث در جایی است که شک در مکلف به باشد، آن هم در شبهه ی تحریمیه و در خصوص موضوعیه که خود، دو قسم دارد، محصوره (خصوص دو اناء و یا چند اناء محدود) و غیر محصوره (مانند نجس بودن یکی از ماست های شهر).

در شبهه ی محصوره سه قول است:

علم اجمالی مانند علم تفصیلی است در اینکه هم واجب است موافقت عملیه در آن باشد و حرام است که مخالفت عملیه انجام شود. از این رو باید از هر دو اناء که یکی مشتبه است اجتناب کرد. علم اجمالی در یک جهت مانند علم تفصیلی است و آن اینکه مخالفت عملیه حرام است یعنی دو اناء را نمی شود خورد اما نسبت به وجوب موافقت قطعیه، علت تامه نیست یعنی شارع می تواند اجازه ی ترخیص دهد در نتیجه بتوان یک طرف را خورد ولی دیگری را دیگر نباید خورد. خلاصه اینکه علم اجمالی به نسبت به مخالفت قطعیه علت تامه است ولی نسبت به مخالفت عملیه مقتضی است. مجلسی قائل است که نسبت به هر دو مقتضی است و شارع هم می تواند هر دو را اجازه دهد و یا یکی را اجازه دهد. ان شاء الله در جلسه ی بعد به بررسی این اقوال می پردازیم.

بحث اخلاقی:

حفظ آثار اسلامی لازم است و الا اگر این آثار مانند قبور رسول خدا (ص) و معصومین و صحابه و مشاعر و مساجدی که مسلمانان در آن نماز خوانده اند از بین رود بعد از گذشت مدتی از ما می پرسند از کجا معلوم که پیغمبری بوده است و امامی وجود داشته است؟ شاید اینها همه افسانه باشد. این کار مانند مسیحیت در زمان فعلی است که اثری از مسیح نیست. نه قبری دارد نه قبر مادرش معلوم است نه قبر حواری و نه کتاب درستی از او در دست است زیرا بیست و چهار نوع انجیل از مسیح وجود دارد. برای حفظ اسلام باید آثار اسلامی را نیز حفظ کرد که سندی برای آیندگان است.

اصاله الاحتیاط ۹۳/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصاله الاحتیاط (۱) (۲)

بحث در اصل سوم است که همان اصاله الاحتیاط است که گاه از آن به اصاله الاشتغال تعبیر می کنند. این در جایی است که نوع تکلیف روشن است ولی مکلف به مشخص نیست. مثلا می دانیم نجاستی در کار است ولی نمی دانیم این نجاست به چه چیزی تعلق گرفته است.

شیخ انصاری (۳) این مسأله را دوازده مسأله کرده است زیرا شبهه یا تحریمیه است یا وجوبیه و از باب دوران امر بین المحذورین و هر کدام به چهار قسم بالغ می شود زیرا منشأ شک یا از باب فقدان نص است یا اجمال نص و یا تعارض نصین و یا خلط امور خارجیه.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۳.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۳.

ما همه را با هم در یک یا دو جا جمع می کنیم به این گونه که مسأله ی دوران امر بین المحذورین را در مبحث تخییر بحث کردیم و گفتیم که این گاه از باب شک در تکلیف است و گاه از باب شک در مکلف به بنا بر این چهار مسأله کم شده است.

اما شبهه ی تحریمیه که از باب شک در مکلف به باشد در فقه مثالی ندارد و فقط شبهه ی موضوعیه مثال دارد از این رو از این قسم هم یک مسأله باقی می ماند.

فقط شبهه ی وجوبیه باقی می ماند که بعدا بحث می کنیم.

بعد شیخ انصاری می فرماید: که در علم اجمالی سه قول مطرح است که آنها را در جلسه ی قبل بر شمردیم.

اما قول اول (۱) که قائل است که موافقت قطعیه واجب است و مخالفت قطعیه نیز حرام از این رو نه تنها نمی توان هر دو را خورد بلکه حتی یکی از آنها را هم نمی شود خورد زیرا موافقت قطعیه واجب است در نتیجه باید از همه ی اطراف اجتناب کرد. این همان قول مشهور است.

اما قول دوم (۲) قول میرزای قمی است که می گوید: علم اجمالی علت تامه برای مخالفت قطعیه است یعنی مخالفت قطعیه حرام است ولی نسبت به وجوب موافقت مقتضی است یعنی اگر از طرف شارع ترخیصی نیاید واجب است موافقت کرد و از همه ی اطراف اجتناب کرد ولی اگر ترخیصی از ناحیه ی شارع نیاید می توان یکی از اطراف را مرتکب شد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۵.

اما قول سوم مربوط به مجلسی (۱) است که علم اجمالی را نسبت به مخالفت قطعیه و موافقیت قطعیه مقتضی می داند. یعنی شارع در هر دو می تواند ترخیص کند و بگوید می توانی هر دو را مرتکب شوی.

محقق خراسانی (۲) می فرماید: گاه ما علم به حکمی داریم که شارع هرگز راضی به مخالفت نیست (نه در صورت علم تفصیلی و نه در صورت علم اجمالی و نه در صورت شک). این مانند دماء و نفوس است. مشخص است که علم اجمالی علت تامه برای مخالفت قطعیه است.

بر این اساس است که در قرآن می خوانیم: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ فَتَبَیَّنُوا وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقی إِلَیْکُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنا) (۳)

در این قسم اصلا بحثی وجود ندارد. بله این قسم در فقه ما کم است و فقط در سه جا که عبارت است از اموال، اعراض و دماء راه دارد که نمی توان برائت جاری کرد و حتما باید احتیاط نمود.

ولی گاه علم ما از این قبیل نیست (۴) بلکه صرفا اطلاقی مانند اجتنب عن الخمر وجود دارد. این اطلاق سه حالت فوق را می گیرد (علم تفصیلی، علم اجمالی و شک در خمریت.) در این مورد در حال شک برائت جاری می شود و در علم اجمالی بحث است که آیا مانند علم تفصیلی است در اینجا مخالفت قطعیه حرام باشد و موافقت قطعیه واجب باشد یا نه.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۵.
۳- نساء/سوره۴، آیه۹۴.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۵.

این همان چیزی است که باید در مورد آن بحث کنیم و در آن همان سه قول بالا راه دارد.

اما جایی که شارع هر دو را اجازه دهد در دو جا وجود دارد. مثلا شارع می فرماید: اجتنب عن الرباء که در روایت آمده است این مربوط به رباء تفصیلی است ولی اگر مثلاً پدر مرده باشد و اموالی دارد که حلال با ربا (۱) در آن مخلوط است لازم نیست از همه اجتناب کرد بلکه همه را می توان مصرف کرد. (مگر جایی که تفصیلا بداند آن پول، ربوی است.)

دومی در شتر صدقه (۲) است. کسانی هستند که از طرف دور عباسی زکات می گرفتند و از سهم واجب بیشتر می گرفتند و بعد آن را می فروختند. از امام صادق علیه السلام پرسیدند که ما گرفتار این نوع معاملات هستیم که نمی دانیم این شترها و اموال حلال است یا حرام که امام علیه السلام فرمود اگر تفصیلا آن را می شناسید اجتناب کنید و الا لازم نیست.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (ابی نصر) عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ أَرَادُوا بَیْعَ تَمْرِ عَیْنِ أَبِی ابْنِ زِیَادٍ فَأَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِیَهُ فَقُلْتُ حَتَّی أَسْتَأْذِنَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَأَمَرْتُ مُصَادِفاً فَسَأَلَهُ فَقَالَ لَهُ قُلْ لَهُ فَلْیَشْتَرِهِ فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ یَشْتَرِهِ اشْتَرَاهُ غَیْرُهُ (۳) [۱۲]

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۶.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۲۰، ابواب ما یکتسب به، باب۵۳، شماره۲۲۳۷۸، ح۱، ط آل البیت.

مسلما خرمایی که گرفته بودند مازاد بر مقدار واجب زکات بوده است و حلال و حرام با آن مخلوط بوده است.

الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي مِنَ الْعَامِلِ وَ هُوَ يَظْلِمُ قَالَ يَشْتَرِي مِنْهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ ظَلَمَ فِيهِ أَحَداً (۱) [۱۳]

و یا در مورد ربا می خوانیم:

عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَتَى رَجُلٌ أَبِي ع فَقَالَ إِنِّي وَرِثْتُ مَالًا وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ صَاحِبَهُ الَّذِي وَرِثْتُهُ مِنْهُ قَدْ كَانَ يُرْبِي (رباخوار بود) وَ قَدْ أَعْرِفُ أَنَّ فِيهِ رِبًا وَ أَسْتَيْقِنُ ذَلِكَ وَ لَيْسَ يَطِيبُ لِي حَلَالُهُ لِحَالِ عِلْمِي فِيهِ وَ قَدْ سَأَلْتُ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ أَهْلِ الْحِجَازِ فَقَالُوا لَا يَحِلُّ أَكْلُهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ بِأَنَّ فِيهِ مَالًا مَعْرُوفاً رِبًا وَ تَعْرِفُ أَهْلَهُ فَخُذْ رَأْسَ مَالِكَ وَ رُدَّ مَا سِوَى ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ مُخْتَلِطاً فَكُلْهُ هَنِيئاً فَإِنَّ الْمَالَ مَالُكَ وَ اجْتَنِبْ مَا كَانَ يَصْنَعُ صَاحِبُهُ (۲)

بنا بر این ما در فقه فقط دو مورد پیدا کردیم که شارع مخالفت قطعیه را اجازه داده باشد و این در مورد اموال زکات است و دیگری در مورد ربا.

ص: ۶۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۲۱، ابواب ما یکتسب به، باب۵۳، شماره۲۲۳۷۹، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۲۹، ابواب الربا، باب۵، شماره۲۳۳۰۳، ح۳، ط آل البیت.

خلاصه اینکه اگر شارع هر دو را ترخیص کند این علامت آن است که مخالفت قطعیه هم جایز است و اگر یک طرف را ترخیص کرده باشد علامت آن است که مخالفت احتمالیه را تجویز کرده است.

اذا علمت هذا ما در امکان بحث می کنیم نه وقوع. بعضی گفته اند این ترخیص امکان ندارد و گفته اند که همان گونه که شارع در علم تفصیلی نمی تواند ترخیص دهد در جایی که مدرک ما اطلاق دلیل است و این اطلاق صورت علم تفصیلی، اجمالی و شک را شامل می شود در اینجا هم در خصوص علم اجمالی نمی تواند ترخیص دهد زیرا:

اولا: انه ترخیص فی المعصیه

در دو اناء که می دانیم یقینا یکی نجس است مولی نمی تواند هر دو را ترخیص کند و حتی نمی تواند یکی را هم ترخیص کند زیرا این کار به ارتکاب معصیت می انجامد.

یلاحظ علیه: حرام چیزی است که تفصیلا معلوم باشد حرام است ولی اگر تفصیلا مشخص نباشد بعضی گفته اند چون فعلی نیست حرام هم نیست و یا طبق معنای ما فعلی هست ولی منجز نیست که باز هم حرام نیست.

ثانیا: همچنین اگر شارع هر دو را اجازه دهد یا یکی را اجازه دارد این کار همان تصویب است که باطل است. تصویب به معنای اختصاص احکام به علماء است و اینکه جاهل را شامل نمی شود. این در حالی است که علماء شیعه معتقدند که خداوند احکامی دارد که بین عالم و جاهل مشترک است. و شما هم که می گوییم حکم مخصوص به عالم تفصیلی است در واقع دارید به همین قول باطل عمل می کنید.

یلاحظ علیه:

اولا: جواب نقضی این است که شما هم در حالت شک برائت جاری می کنید. حال شک با علم اجمالی چه فرقی دارد.

ثانیا: جواب حلی این است که حکم انشائی مشترک است و ما هم قبول داریم ولی حکم فعلی و یا منجز مشترک نیست.

ثالثا: اگر شارع اجازه دهد که هر دو اناء یا یکی مرتکب شود این کار ترخیص در مفسده است زیرا خمر مثلا مفسده ای دارد که یکی از آنها ازاله ی عقل است. شارع چگونه می تواند چنین اجازه ای دهد؟

یلاحظ علیه: اگر شارع اجازه می دهد لابد مصلحتی در کار است که آن مفسده را جبران می کند. مصلحت همان تسهیل بر مکلف است زیرا مثلا اگر شارع در مال ربای مخلوط به حرام اجازه ی ترخیص ندهد ورثه باید کل مال را کنار بگذارند.

تم الکلام فی الامکان و خلاصه اینکه محقق خراسانی، امام قدس سره و ما قائل به تفصیل هستیم و آن اینکه اگر دلیل ما اطلاق بود، در هر سه حال، (علم تفصیلی و اجمالی و شک) امکان ترخیص همه ی اطراف و یک طرف وجود دارد. البته باید دید که این امکان به مرحله ی وقوع (۱) رسیده است یا نه.

نکاتی پیرامون ولادت با سعادت حضرت زهرا سلام الله علیها:

حضرت زهرا سلام الله علیها کار انجام داد که هیچ یک از ائمه انجام ندادند و آن تثبیت تشیع بعد از رسول خدا (ص) بود. امیر مؤمنان علیه السلام در محذور بود و نمی توانست صریحا صحبت کند و تنها حضرت زهرا بود که توانست صریحا صحبت کند و حکومت وقت را زیر سؤال ببرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۸.

در قرآن کریم در مورد حضرت زهراء سلام الله علیها مقامات متعددی وجود دارد و یکی از آنها آیه ی مباهله است که رسول خدا (ص) برای مباهله از میان زنان فقط دختر خود را آورد و هیچ یک از زنان دیگر را به همراه نبرد.

زمخشری می گوید که رسول خدا (ص) عبای خود را پهن کرد و چهار نفر در زیر آن نشستند و رسول خدا (ص) فرمود من دعا می کنم و شما آمین بگویید. این چهار نفر به حدی مهم بودند که سبب استجابت دعای رسول خدا (ص) شدند.

مقام دیگر ایشان در قرآن در سوره ی مبارکه ی اسراء است (وَ آتِ ذَا الْقُرْبی حَقَّه) (۱)

مقام دیگر ایشان در قرآن آیه ی تطهیر است (إِنَّما یُریدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً) (۲)

رسول خدا (ص) هشت ماه قبل از مسجد درب خانه ی ایشان را می زد و این آیه را می خواند.

دیگر اینکه در سوره ی شوری می خوانیم: (قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی) (۳)

دیگر اینکه در سوره ی مبارکه ی انسان هشت آیه در خصوص ایشان و پنج تن وارد شده است. همچنین سوره ی کوثر نمونه ی دیگری از این قبیل آیات است.

شبهه ی تحریمیه ی موضوعیه در شبهات محصوره ۹۳/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی تحریمیه ی موضوعیه در شبهات محصوره (۴) (۵)

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۶.
۲- احزاب/سوره۳۳، آیه۳۳.
۳- شوری/سوره۴۲، آیه۲۳.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۳.
۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۵۸.

گفتیم که اگر مشخص شود که شارع چه تکلیفی به دوش ما انداخته است دیگر نمی شود با آن مخالف کرد دیگر نه تفصیلا و نه اجمالاـ نمی شود با آن مخالفت کرد زیرا اطلاق دلیل مانند اجتنب عن الخمر سه حالت را شامل می شود: خمری که تفصیلا علم به آن داریم، خمری که اجمالاـ علم به آن داریم و خمری که مشکوک است. در مورد سوم دلیل بر برائت قائم شده است ولی در دو مورد اول، اطلاق اجتنب آن را شامل می شود باید از آن اجتناب کرد. بله در دو مورد که ربا و اموال زکات (۱) است دلیل خاص داشتیم که باید علم تفصیلی در کار باشد و الا اجتناب لازم نیست. حتی در این دو مورد هم گفته

شـده است که چون از قبیل شـبهه ی غیر محصوره است علم اجمالی در آن منجز نیست. اگر این قول صـحیح باشد دیگر حتی یک مورد هم استثناء وجود ندارد.

بعد به این مسأله رسـیدیم که شارع می تواند در اطراف علم اجمالی ترخیص (۲) کند و یک یا تمامی اطراف را ترخیص کند و اجازه ی ارتکاب دهد. اکنون بحث می کنیم که آیا این جواز ترخیص در مقام عمل هم اتفاق افتاده است یا نه.

ادله ی قـائلین به وجود ترخیص در اطراف علم اجمالی (۳) : اینها قائلنـد که ترخیص علاوه بر اینکه ممکن است واقع هم شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۸.

دلیل اول: استدلال به استصحاب [1]

دو اناء مشتبه است که قبلا هر دو پاک بودند بعد علم پیدا کردیم که یکی از آنها آلوده شده است. در هر یک از دو اناء به تنهایی استصحاب طهارت جاری می شود.

و اجاب عنه الشیخ [2] [3] الانصاری: ایشان در آخر مبحث استصحاب از این دلیل جواب می دهد و می فرماید: اگر صدر قاعده که عبارت است از (لا تنقض الیقین بالشک) اطراف علم اجمالی را بگیرد لازم می آید که ذیل دلیل که می گوید: (بل تنقضه بیقین آخر مثله) با صدر آن در تعارض باشد.

توضیح ذلک: صدر روایت می گوید که هر یک به تنهایی سابقا پاک بوده است و الآن مشکوک النجاسه است یقین سابق را به زمان حال می کشید و می گوییم الآن هم پاک است ولی این با ذیل در تعارض می شود زیرا ذیل می گوید شک را فقط با یقین کنار بزن و ما یقین داریم که بین این دو اناء یکی حتما نجس است و امکان ندارد هر دو با هم پاک باشند. از این رو اگر از جانب شارع ترخیص در هر دو طرف وارد شود این کار موجب می شود که در کلام امام علیه السلام تناقض بین صدر و ذیل باشد. از این رو استصحاب مخصوص شبهات بدویه است یعنی انایی که سابقا پاک بود و الآن احتمال نجاست می دهم.

ص: ۶۶۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۹.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۱۹.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۴۱۰.

ان قلت (۱) : ذیل روایت می گوید: (بل تنقضه بیقین آخر مثله) قید (مثله) می گوید که یقین دوم هم باید مثل یقین اول باشد و چون یقین سابق، تفصیلی بوده است این یقین هم باید تفصیلی باشد و حال آنکه اجمالی است.

قلت: قید (مثله) در روایت نیست آنچه در روایت آمده است عبارت است از (بل تنقضه بیقین آخر) این عبارت اطلاق (۲) دارد و یقین تفصیلی و اجمالی هر دو را شامل می شود.

متن روایت چنین است: وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ (۳)

ادله ی استصحاب به عقیده ی ما از اطراف علم اجمالی انصراف (۴) دارد. اگر روایت فوق را به دست عرف (۵) دهیم می گوید که از اطراف علم اجمالی منصرف است. زیرا همان تناقض به ذهن عرف هم می رسد و می گوید که اگر خمر حرام است دیگر نمی شود گفت که اگر با یک ظرف دیگر مشتبه شد می توانی هر دو را بخوری.

دلیل دوم: استدلال به برائت عقلی (۶) که همان قبح عقاب بلا بیان است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۰.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۲۴۵، ابواب نواقض الوضوء، باب۱، شماره۶۳۱، ح۱، ط آل البیت.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۱.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۱.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۲.

در ما نحن فیه بیانی از طرف شارع مبنی بر اینکه هر یک از اطراف خمر است وارد نشده است و عقاب بلا حجّت و بیان قبیح است.

یلاحظ علیه: چگونه می توان ادعا کرد که حجتی در این مورد وجود ندارد زیرا در اول بحث گفتیم که اجتنب عن الخمر هر سه قسم از علم تفصیلی، علم اجمالی و مشکوک را شامل (1) می شود غایه ما فی الباب در مورد مشکوک دلیل خاص داریم که می توان مرتکب شد.

بنا بر این حکم شارع به اجتنب عن الخمر بیان و حجّت است زیرا خمر مشکوک بالاجمال را هم شامل می شود.

دلیل سوم: استدلال به برائت شرعی (2) که عبارت از حدیث رفع است.

بحث اعظم این روایات اختصاص به بحث ندارد.

حدیث رفع (3) شبهات بدویه را شامل می شود.

حدیث الناس فی سعه ما لم یعلموا (4) مربوط به شبهات بدویه می باشد و اطراف علم اجمالی را نمی گیرد.

حدیث معرفه که می گوید: ان الله یحتج علی العباد بما آتاهم و عرّفهم هم شامل ما نحن فیه نمی شود زیرا شارع کبری را بیان کرده است و اما اینکه این مصداق خارجی هم خمر است یا نه به عهده ی شارع و در شأن شارع نمی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۲.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۳۶۹، ابواب جهاد النفس، باب۵۶، شماره۲۰۷۶۹، ح۱، ط آل البیت.
۴- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۸، ص ۲۰، شماره۴.

حدیث حجب که می گوید: ما حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع عنهم

و حدیث اطلاق که می گوید: کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی (۱) [۱۹]هر دو مربوط به شبهات بدویه است.

بله دو روایت است که ممکن است مستمسک قائلین به این قول باشد: (۲)

محمد بن یعقول عن عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ (شیخ کلینی که قبرش در شیخان است او و پدرش کوفی اند نه قمی ولی حدیث کوفیان را در قم منتشر کرده اند.) عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ (ثقه) عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ (زیدی و از قبیله ی بطریه است با این حال علماء به روایات او عمل کرده اند از این روایت اگر صحیحه نباشد لا اقل معتبره است.) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ کُلُّ شَیْءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِکَ وَ ذَلِکَ مِثْلُ الثَّوْبِ یَکُونُ عَلَیْکَ قَدِ اشْتَرَیْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَهٌ أَوِ الْمَمْلُوکِ عِنْدَکَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِیعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَهٍ تَحْتَکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ أَوْ رَضِیعَتُکَ وَ الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا عَلَی هَذَا (حلیت) حَتَّی یَسْتَبِینَ لَکَ غَیْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَیِّنَهُ (۳) [۲۱]

قید (بعینه) به عقیده ی (۴) امام قدس سره تأکید (تعلم) می باشد ولی به نظر ما تأکید برای ضمیر (۵) در (انّه) می باشد یعنی حتی تعلم انه بعینه حرام. اگر چنین باشد این حدیث می تواند شاهد بر قول مستدل باشد زیرا ما در علم اجمالی حرام را بعینه نمی شناسیم. بله اگر قول امام قدس سره صحیح باشد حدیث شاهد بر قول مستدل نیست زیرا حدیث در این صورت می گوید: علم باید قطعی باشد نه حدسی و گمان.

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۱، ص۳۱۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۳.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۴، شماره۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۴.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۴.

یلاحظ علیه: مستدل به صدر روایت عمل کرده است ولی اگر به مثال هایی که امام علیه السلام می زند توجه کنیم می بینیم که تمامی آنها مربوط به شبهات بدویه است. مثلا لباسی را از بازار تهیه کرده ایم که احتمال می دهیم دزدی باشد که امام علیه السلام می فرماید: نباید به آن اعتنا کرد.

یا اینکه غلامی از بازار خریداری می شود که احتمال می دهیم او آزاد بوده است و به زور او را فروخته اند یا خودش، خودش را فروخته است تا اربابش غذایی برای او آماده کند.

یا اینکه زنی زوجه ی انسان است که احتمال می دهیم که از محارم انسان باشد که نباید به این احتمالات اهمیت داد.

بعد امام علیه السلام در بیانی کلی می فرماید: همه ی اشیاء بر این اساس است که مادامی که واقع در مورد آن واضح نشود و یا بینه ای بر آن قائم نشود باید بر همان اساس عمل کرد.

سؤال: در این موارد امام علیه السلام به برائت تمسک کرده است و حال آنکه اصل برائت در آنها نقشی ندارد بلکه حلیت (۱) به قواعد دیگری مرتبط است. مثلاـ کسی که لباسی از بازار می خرد که شک دارد دزدی است یا نه، حلیت ثوب به برائت منتسب نیست بلکه به سوق مسلم و یا به ید مسلم منتسب می باشد.

همچنین حلیت در مورد غلام مستند به ید بایع است که مسلمان است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۴.

همچنین در مورد زوجه، حلیت مستند به استصحاب عدم رضاع است نه برائت. حال چگونه حضرت قاعده را فرموده است ولی بعد، مثال هایی ارائه کرده است که با آن قاعده تطبیق ندارد؟

جواب این است که امام علیه السلام این مثال ها را از باب تمثیل (۱) ذکر کرده است نه تطبیق قاعده بر آن. یعنی صرفا برای اینکه ذهن فرد را روشن کند تا از این نوع وسوسه ها فارغ شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به روایت عبد الله بن سنان (۲) اشاره می کنیم که دلیل دیگری است که ممکن است مستدل بتواند به آن استدلال کند.

وقوع ترخیص در اطراف علم اجمالی و عدم آن ۹۳/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وقوع ترخیص در اطراف علم اجمالی و عدم آن

گفتیم اطلاق اجتنب عن النجس سه حالت را شامل می شود که عبارتند از: معلوم بالتفصیل، معلوم بالاجمال و شبهه ی بدویه. با این حال در شبهه ی بدویه به دلیل روایات و تا حدی به دلیل حکم عقل، اجتنب عن النجس حجّت نیست ولی در دو مورد دیگر حجّت می باشد.

بعد گفتیم که این امکان وجود دارد که شارع مقدس خصوص معلوم بالتفصیل را بر ما حرام کند ولی با این حال دلیلی نیست که این امکان، واقع هم شده باشد. با این حال بعضی گفته اند که این ترخیص، عملی هم شده است. از جمله ادله ای که اقامه کرده اند دلالت دو روایت است که یکی را دیروز مطرح کردیم و اکنون به بیان روایت دو می پردازیم:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۵.

عبد الله بن سنان دو روایت از امام صادق علیه السلام بدون واسطه روایتی را نقل می کند که باید دید او دو بار از امام آن سؤال را پرسیده است یا نه. هرچند ظاهر این است که این دو روایت به یک روایت بر می گردد زیرا معقول نیست که یک راوی یک مسأله را دو بار از امام علیه السلام بپرسد.

در روایت دیگری او با واسطه ی عبد الله بن سلیمان همان مضمون را نقل می کند ولی چون امام، در این روایت امام باقر است پس این روایت، روایت دیگری باید باشد.

روایت چهارمی هم هست که عبد الله بن سلیمان از امام صادق نقل می کند. در نتیجه چهار روایت می شود.

در روایت پنجمی می خوانیم: مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ ع فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْجُبُنِّ... (۱)

این روایت ممکن است همان روایت چهارم باشد به این معنا که رجل، که در این روایت از او نام برده شده است همان عبد الله بن سنان باشد و سائل هم عبد الله بن سلیمان باشد.

(این سبک مخصوص آیت الله بروجردی است که سعی داشت کثرات را در روایات به توحید بکشاند.)

مضمون روایات فوق از این واقعه حکایت دارد که در مدینه به دلائلی، بعضی از پنیرمایه ی نجس که میته بود استفاده می کردند (البته این کار رواج نداشت زیرا میته چیزی نیست که فراوان باشد) و آن این گونه بود که از شیردان بزغاله های مرده استفاده می کردند و در نتیجه پنیر، نجس می شد. این موجب شده بود که شاگردان امام صادق علیه السلام خود را از خریدن پنیر محروم کنند. این نکته به امام صادق علیه السلام رسید و ایشان برای رفع مشکل، به غلامش دستور داد که از بازار پنیری خرید و آن را تناول کرد و بعد یک ضابطه ای کلیه بیان کرد:

ص: ۶۶۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۹، ابواب الاطعمه المباحه، باب۶۱، شماره۳۱۳۸۲، ح۷، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ (أَبِی أَيُّوبَ) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِی عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِی ثُمَّ أَعْطَى الْغُلَامَ دِرْهَماً فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَعْ لَنَا جُبُنّاً ثُمَّ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّيْنَا مَعَهُ فَأُتِیَ بِالْجُبُنِّ فَأَكَلَ وَ أَكَلْنَا فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِی الْجُبُنِّ قَالَ أَ وَ لَمْ تَرَنِی آكُلُهُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّی أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَيْرِهِ كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَه (١)

مستدل به ذیل روایت تمسک کرده است و آن اینکه اطراف علم اجمالی را می توان تصرف کرد زیرا در مانند انائین مشتبهین هر یک از اطراف به تنهایی (فیه حلال و حرام) است که امام علیه السلام می فرماید: مادامی که حرام، بعینه مشخص نشد می توان آن را مرتکب شد. از این رو مخالفت قطعیه در علم اجمالی حرام است ولی موافقت قطعیه در آن واجب نیست یعنی می توان یک طرف را مرتکب شد.

یلاحظ علیه: این روایت مربوط به شبهات غیر محصوره است و به همین دلیل در روایت دیگر می خوانیم که امام علیه السلام فرمود: أَ مِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرِّمَ فِی جَمِيعِ الْأَرَضِينَ؟

ص: ۶۶۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۸، ابواب الاطعمه المباحه، باب۶۱، شماره۳۱۳۷۶، ح۱، ط آل البیت.

یعنی در کل مدینه چند بقال چنین می کنند و این موجب نمی شود که تمامی پنیرها نجس به حساب آید.

متن اصل روایت چنین است: مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِی مَنْ رَأَی أَنَّهُ یُجْعَلُ فِیهِ الْمَیْتَهُ فَقَالَ أَ مِنْ أَجْلِ مَکَانٍ وَاحِدٍ یُجْعَلُ فِیهِ الْمَیْتَهُ حُرِّمَ فِی جَمِیعِ الْأَرَضِینَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَیْتَهٌ فَلَا تَأْکُلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بِعْ وَ کُلْ وَ اللَّهِ إِنِّی لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِی بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجُبُنَّ وَ اللَّهِ مَا أَظُنُّ کُلَّهُمْ یُسَمُّونَ هَذِهِ الْبَرْبَرَ وَ هَذِهِ السُّودَانَ (۱)

خلاصه اینکه ما دلیلی بر وقوع ترخیص از طرف شارع نداریم. از این رو اجتنب عن النجس حتی آنی که معلوم به علم اجمالی باشد را هم شامل می شود.

تنبیهات: شیخ انصاری بعد از اینکه از علم اجمالی فارغ می شود چند تنبیه ذکر می کند:

التنبیه الاول: فی الاضطرار الی بعض الاطراف

مثلاـ فردی در بیابان است که دو عدد اناء دارد که یکی خمر و دیگری آب است و به سبب تشنگی مضطر است یکی را بخورد. در این فرض، شش صورت متصور است.

۱.گاه به یکی از اطراف معینا مضطرم مثلا یکی آب است و دیگری سرکه و آنی که می تواند مرا نجات دهد آب است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۹، ابواب الاطعه المباحه، باب۶۱، شماره ۳۱۳۸۰، ح۵، ط آل البیت.

۲.گاه به یکی از اطراف علی وجه تخییر مضطرم مثلا دو ظرف آب است که یکی پاک است و دیگری نجس.

هر یک از دو فرض فوق خود به سه صورت تقسیم می شود:

۱.گاه اضطرار، قبل از علم اجمالی است.

۲.گاه اضطرار، همراه با علم اجمالی است.

۳.گاه اضطرار، بعد از علم اجمالی است.

محقق خراسانی همه را در کفایه یکپارچه کرده است. ما ابتدا به سراغ کلام ایشان می رویم که می فرماید: در تمامی صور یکی را بخورد (زیرا مضطر است) و دیگری را نیز لازم است اجتناب کند. زیرا اضطرار، حد تکلیف است یعنی فرد مکلف است مادامی که مضطر نشده باشد و بعد که مضطر می شود تکلیف ساقط می شود. بنا بر این یکی را چه معین باشد و چه مخیر باید بخورم و بعد از آن دیگر از دیگری هم لازم نیست اجتناب کنم زیرا علم به تکلیف وجود ندارد.

توضیح ذلک: قاعده ی کلی در علم اجمالی این است که یشترط فیه ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. یعنی علم اجمالی در صورتی منجز است که بنا بر هر دو طرف احداث تکلیف کند. در ما نحن فیه که فرد مضطر به ارتکاب یک طرف شده است دیگر علم اجمالی محدث تکلیف نیست زیرا اضطرار که حد تکلیف است آمد و تکلیف هم برداشته شده است.

بعد محقق خراسانی دو ان قلت را بیان می کند:

ان قلت: اگر اضطرار ابتدا باشد و بعد علم اجمالی پدیدار شود به این گونه که من ابتدا مضطر به نوشیدن یکی از دو اناء شدم و بعد رفیقم به من گفت که یکی از آنها نجس است و هکذا اگر اضطرار همراه به علم اجمالی باشد در این صورت تکلیف ساقط می شود ولی اگر اضطرار بعد از علم اجمالی باشد در اینجا اضطرار موجب می شود که یکی را بخورم ولی از دیگری هم باید اجتناب کنم زیرا هرچند فعلا علم به تکلیف ندارم ولی اجتناب از اناء دیگر از آثار علم قبلی است.

ص: ۶۷۰

قلت: اضطرار چه قبل باشد و چه بعد فرقی نمی کند و حتی اگر بعد از محقق شدن علم اجمالی باشد باز هم لازم نیست از طرف دیگر اجتناب کرد زیرا احتمال می دهم که آنی که من خوردم همان آب نجس بوده باشد و آنی که باقی مانده است آب طاهر باشد. این احتمال موجب می شود که علم به تکلیف از بین رفته باشد.

ان قلت: اگر علم اجمالی داشته باشم که آب یکی از دو ظرف نجس است و بعد یکی را بریزم، همه می گویند که باید از دیگری هم اجتناب کرد. این مورد عین صورت اضطرار است زیرا فرقی ندارد که من با اضطرار یکی را مرتکب شوم و یا با اختیار یکی را بریزم زیرا در هر حال چه بسا آنی که از بین رفته است نجس بوده باشد و در نتیجه علم به تکلیف وجود نداشته باشد. این در حالی است که همه قائلند اگر کسی یک ظرف را بریزد از دیگری همچنان باید اجتناب کند. زیرا اجتناب، اثر علم اجمالی پیشین است.

قلت: بین این دو فرق است زیرا اضطرار، حد تکلیف است ولی ریختن یکی از دو اناء حد تکلیف نیست.

بعد محقق خراسانی در دوره های بعدی تدریس اصولش از این نظر برگشته است از این رو در حاشیه ی کفایه به این نظریه اشکال کرده است. ما ان شاء الله در جلسه ی بعد نظریه ی ایشان در حاشیه ی کفایه را می خوانیم و همچنین به نظر شیخ انصاری در این مورد می پردازیم.

ص: ۶۷۱

اضطرار به یکی از اطراف علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضطرار به یکی از اطراف علم اجمالی

شیخ انصاری و به تبع آن صاحب کفایه تنبیهاتی (۱) (۲) را مطرح کرده اند. این تنبیهات برای مجتهد، ابزار و ادواتی قابل استفاده است.

بحث در تنبیه اول است و آن اینکه محقق خراسانی در کفایه فرموده بود که اگر فرد، به یک طرف معینا یا به یکی از دو طرف مخیرا مضطر باشد چه علم اجمالی قبل از اضطرار باشد یا همراه و یا بعد از آن وقتی یک طرف را مرتکب شد، دیگر لازم نیست از طرف دیگر اجتناب کند زیرا اضطرار از حدود (۳) (۴) تکلیف است و وقتی اضطرار آمد دیگر تکلیف مرتفع است.

بعد ان قلتی را مطرح کرد که اضطرار اگر همراه یا قبل (۵) از علم اجمالی باشد کلام شما صحیح است زیرا اضطرار جلوی انعقاد علم اجمالی را می گیرد ولی اگر اضطرار بعد (۶) از علم اجمالی باشد در اینجا علم اجمالی منجز است و هرچند با اضطرار یک طرف را مرتکب شدیم ولی از طرف دیگر باید اجتناب کنیم زیرا این از آثار علم اجمالی پیشین است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۸.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۳۶۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۸.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۳۶۰.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۹.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۲۹.

بعد در جواب فرمود: حتی اگر اضطرار بعد از علم اجمالی باشد، این اضطرار کاشف از این است که علم اجمالی قبلی منجز نبوده است.

بعد ان قلت دیگری را مطرح کرد در خارج شدن یک طرف از اطراف علم اجمالی نباید بین اضطرار و اختیار فرقی باشد بر این اساس همان گونه که اگر به یک طرف مضطر شد دیگر لازم نیست از طرف دیگر اجتناب کند، باید بگوییم اگر یک طرف را اختیارا از بین ببرد (مثلا آب آن را بریزد) دیگر نباید لازم باشد که از طرف دیگر (۱) اجتناب کند.

بعد در جواب فرمود: وجود موضوع از حدود تکلیف نیست ولی اضطرار از حدود تکلیف است و آنجا را نمی توان به این مورد مقایسه کرد.

بعد محقق خراسانی در دوره های بعدی اصول مبنایش عوض شد و در حاشیه ی کفایه نظر دیگری (۲) را مطرح کرده است و می فرماید:

باید بین جایی که اضطرار به معین باشد (مثل جایی که یکی آب است و دیگری سرکه) و بین جایی که اضطرار به یکی علی التخییر باشد (مثل جایی که هر دو آب است ولی یک نجس) فرق گذاشت. در اولی بعد از اضطرار لازم است از طرف دیگر اجتناب کرد ولی در دومی لازم نیست.

اما در مورد اول که بعد از اضطرار باید از طرف دیگر هم اجتناب کرد به علت این است که تکلیف در این صورت بین قصیر و طویل مردد است و در چنین حالتی باید احتیاط کرد.

ص: ۶۷۳

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۳۶۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۵۳۰.

مثلا من نذر کرده ام که اگر در امتحان قبول شدم باید یک آیه را بخوانم بعد شک کردم که آیا این آیه مردد بین یک آیه ی کوتاه است مانند یس یا الم یا اینکه باید آیه ای بیشتر بخوانم. در اینجا می گویند باید آیه ای طولانی تر را بخوانم زیرا اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینیه است.

در ما نحن فیه هم که یکی آب است و دیگری سرکه اگر آب نجس باشد تکلیف ما قصیر است زیرا با خوردن آن، تکلیف ساقط می شود ولی اگر آنی که نجس است سرکه باشد تکلیف ما طویل است زیرا با نوشیدن آن کار، تمام نمی شود.

ولی در صورت دوم که فرد به یکی علی الاختیار مضطر است در اینجا بعد از ارتکاب یک طرف، دیگر لازم نیست از دیگری اجتناب کرد و می فرماید: لان کلا من الانائین یرفع الاضطرار و قد قلنا ان الاضطرار من حدود التکلیف. یعنی هر دو قابلیت رفع اضطرار را دارد و اضطرار هم از حدود تکلیف است یعنی وقتی ما به آخرین حد تکلیف رسیده ایم و دیگر بعد از اضطرار، تکلیفی وجود ندارد.

یلاحظ علیه: به نظر ما محقق خراسانی می بایست عکس (۱) می گفت یعنی در اولی می گفت که اجتناب لازم نیست و در دومی لازم است.

اما در مورد اول اجتناب نباید لازم باشد زیرا هرچند امر، بین قلیل و کثیر دوران دارد ولی علم اجمالی در صورتی منجز است که من به وجود تکلیف یقین داشته باشم و الا علم اجمالی منجز نیست این همان است که قبلا می گفتیم: یشترط فی تنجز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. حال وقتی من یکی معینا را باید بخورم دیگر در دومی علم به تکلیف ندارم. حتی قبل از خوردن وقتی آب را در یک دست و سرکه را در دست دیگر دارم، در این حال با علم به اینکه حتما باید آب را بخورم دیگر علم به آن ندارم که طرف دیگر حتما نجس است و در آن چون از باب شبهه ی بدویه می باشد برائت جاری می کنم. (بله اشکال نشود که اجتناب از طرف دیگر از تبعات علم اجمالی سابق است زیرا ما فعلا در مقام اشکال به کیفیت استدلال محقق خراسانی هستیم.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۱.

اما در صورت دوم که فرد به یکی علی الاختیار مخیر می شود می گوییم: در اینجا به نظر می آید که بعد از ارتکاب یک طرف، باید از طرف دیگر اجتناب کرد. زیرا قانون کلی این است که علم اجمالی در جایی منجز است که اگر علم تفصیلی داشتم منجز بود: کل ما کان علم التفصیلی منجزا فلو کان مکانه علم الاجمالی لکان منجزا.

در ما نحن فیه هم که هر دو آب است و یکی نجس، اگر من علم تفصیلی داشتم که یکی نجس است می بایست از آن اجتناب کنم و دیگری که پاک است را بنوشم. در اینجا اگر علم تفصیلی داشتم منجز بود. حال به جای آن، علم اجمالی دارم در اینجا این علم اجمالی منجز است و بعد از اضطرار به خوردن یکی باید از دیگری هم اجتناب کنم. فرق علم اجمالی با تفصیلی در این مورد این است که در علم تفصیلی دقیقا می بایست آب پاك را بخورم از آب نجس اجتناب کنم ولی در علم اجمالی چون نجس را نمی توانم از پاک تمییز دهم یکی را باید انتخاب کنم و بخورم و دیگری را حتما باید ترک کنم زیرا: المحذورات تتقدر بقَدَرها.

فقد تحصل مما ذکرنا قاعدتان (۱) :

الاولی: یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی العلم بالتکلیف بعد الاضطرار

الثانیه: کل ما کان علم التفصیلی منجزا یکون العلم الاجمالی منجزا

بر اساس قاعده ی اول گفتیم که در فرض اول اجتناب از طرف دیگر لازم نیست.

ص: ۶۷۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۳.

و بر اساس قاعده ی دوم گفتیم که در فرض دوم باید از طرف دیگر هم اجتناب کنم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ نظریه ی شیخ انصاری (۱) می رویم.

بحث اخلاقی:

امام هادی علیه السلام می فرماید: اذْکُرْ حَسَرَاتِ التَّفْرِیطِ بِأَخْذِ تَقْدِیمِ الْحَزْمِ (۲)

یعنی کسانی هستند که فرصت ها را از دست می دهند و در نتیجه مدام حسرت می خورند. حسرت خوردن دردی را دوا نمی کند و تنها فایده اش این است که به روح انسان صدمه می زند. چاره ی کار این است که به جای حسرت خوردن باید کار را محکم کنند و تصمیمی قطعی بگیرند و کار را با جدیت شروع کنند. بنا بر این حسرت از مشکل گذشته دردی را دوا نمی کند. انسان ها معصوم نیستند و نمی توانند از دوران بلوغ تا پایان زندگی دست از پا خطا نکنند. بالاخره لغزش هایی از انسان سر می زند، راه حل این است که انسان در اولین فرصت آنها را جبران کند.

امروزه حوزه به مجتهد احتیاج دارد تا بتواند مشکلات روز و نوظهور را حل کند. انسان باید از کارهای متفرقه اجتناب کند تا بتواند در درس حوزوی موفق شود و به جایی برسد.

اضطرار به ارتکاب یک طرف در علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضطرار به ارتکاب یک طرف در علم اجمالی

ص: ۶۷۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۳.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۵، ص۳۷۰، ط بیروت.

سخن در تنبیهاتی است که شیخ انصاری (۱) بیان کرده است.

در جایی که علم اجمالی باشد و فرد به ارتکاب یکی از اطراف مضطر شود، دو نظر از محقق خراسانی نقل شده است یکی اینکه بعد از اضطرار، علم اجمالی بی اثر می شود در نتیجه می توان طرف دیگر را هم مرتکب شد.

نظر دوم ایشان در حاشیه ی کفایه بود که می فرمود: اگر اضطرار به یک طرف معین باشد علم اجمالی بی اثر است ولی اگر لا بعینه باشد منجز نیست.

ما هیچ یک از این دو نظریه را قبول نکردیم و آن را در جلسات گذشته توضیح دادیم.

نظریه الشیخ الانصاری: ایشان می فرماید: مسأله دو صورت دارد:

گاه به یکی از دو طرف لا بعینه اضطرار داریم مثلا دو ظرف آب است که یکی نجس است در اینجا هر کدام را که بخوریم از تشنگی خلاص می شویم.

در این صورت، علم اجمالی مطلق چه اضطرار قبل از علم باشد و چه همراه و چه بعد از آن منجز است.

گاه به یکی معینا اضطرار داریم مثلا دو ظرف داریم یکی آب و دیگری سرکه و می دانیم یکی نجس است در اینجا ما مضطر به خوردن آب هستیم.

در اینجا اگر اضطرار قبل و یا همراه علم اجمالی باشد منجز نیست و اما اگر بعد از علم اجمالی باشد بعد از خوردن آب باید از سرکه نیز اجتناب کرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۳.

توضیح کلامه:

در علم اجمالی قواعدی وجود دارد که باید آنها را بدانیم و بعد به مورد فوق تطبیق کنیم:

القاعده الاولی (۱) : علم اجمالی در صورتی منجز است که علی کل حال ایجاد تکلیف قطعی کند و الا اگر علم اجمالی در یک طرف ایجاد تکلیف کند و در طرف دیگر نکند، منجز نیست.

مثلا دو آب داریم یکی کر و دیگری قلیل و قطره ی خونی در یکی از اینها افتاد. علم اجمالی فوق منجز نیست زیرا اگر در کر بیفتد اثر ندارد و فقط اگر در قلیل بیفتد اثر دارد. در اینجا چون علم به تکلیف قطعی نداریم و علم به تکلیف فقط پنجاه درصد است منجز نیست و به عبارت دیگر چون فقط در یک طرف احداث تکلیف می کند و در طرف دیگر نمی کند منجز نیست. این قاعده تعبدی نیست بلکه عقلی است. زیرا اگر در همه ی اطراف احداث تکلیف نکند علم به تکلیف وجود نخواهد داشت.

القاعده الثانیه (۲) : یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی که اگر به جایش علم تفصیلی بود منجز بود و الا اگر جایی باشد که علم تفصیلی در آن منجز نباشد، علم اجمالی نیز در آن مورد به طریق اولی منجز نخواهد بود.

القاعده الثالثه: علم اجمالی هنگامی منجز است که اضطرار یا یک عنوان ثانوی دیگر با نجاست منافات نداشته باشد. یعنی به گونه ای نباشد که اگر در واقع نجس شد خوردنش جایز باشد. یعنی اگر اضطرار با نجس جمع شد با هم منافاتی نداشته باشد ولی اگر اضطرار کاری کند که حکم نجس، مرتفع شود در اینجا علم اجمالی دیگر منجز نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۵.

اذا علمت (۱) هذه القواعد الثلاثه نقول:

اگر کسی به یکی از اطراف لا بعینه مضطر شود در اینجا به نظر ما علم اجمالی مطلقا منجز است زیرا اول علم اجمالی علی کل تقدیر محدث تکلیف است یعنی هر طرف که نجس باشد باید از آن اجتناب کنم.

همچنین اگر به جای علم اجمالی، علم تفصیلی باشد منجز است. یعنی اگر معصوم به من خبر دهد که آب سمت چپ نجس است، این علم تفصیلی منجز است و آن اینکه باید آن آب را بریزم و آب دیگر را بخورم. حال که علم اجمالی دارم باید یکی را بخورم و از دیگری اجتناب کنم.

سوم اینکه بین عناوین منجزه و دلیل حرمت منافاتی نیست یعنی شارع از یک طرف می گوید که جانت را باید با نوشیدن یکی نجات دهی چون مضطری و از آن طرف می گوید از نجس باید اجتناب کنی و بین این دو منافات نیست. البته سخن در واقع است نه در مقام عمل. چون بین این دو در واقع تنافی نیست ما باید بین این دو عنوان جمع کنیم از این رو به سبب اضطرار یک آب را می نوشیم و به سبب اجتناب از نجس از دیگری اجتناب می کنیم.

فتحصل که اگر به یک طرف لا بعینه مضطر شدیم بعد از رفع اضطرار و ارتکاب یک طرف باید از طرف دیگر نیز اجتناب کنیم.

اما اگر فرد به یک طرف معینا مضطر شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۶.

اما قاعده ی اول ظاهرا پیاده نمی شود و علم اجمالی در اینجا علی کل تقدیر منجز نیست. زیرا اگر سرکه نجس باشد منجز است زیرا من سرکه را به عنوان رفع تشنگی نمی خورم ولی اگر نجاست در آب باشد منجز نیست.

اما قاعده ی دوم جاری نیست زیرا اگر معصوم به من بگوید که سرکه نجس است من آب را می خورم، ولی اگر بگوید که آب نجس است این علم منجز نیست زیرا به خوردن آب مضطر هستم. در اینجا چون علم تفصیلی منجز نیست علم اجمالی آن نیز منجز نیست. بله علم تفصیلی در یک صورت منجز است و آن اینکه معصوم بگوید که سرکه نجس است ولی در شق دیگر منجز نیست.

قاعده ی سوم نیز جاری نیست زیرا اگر سرکه نجس باشد بین ادله ی مجوزه (اضطرار) و بین حکم اجتناب از نجاست جدالی نیست ولی اگر آب نجس باشد، ادله ی مجوزه می گوید آب را بخور و دلیل مجوزه می گوید آب را نخور.

به همین دلیل علم اجمالی در این مورد که فرد به یک طرف بعینه مضطر است منجز نیست. ما نیز کلام ایشان را قبول داریم.

هذا کله در جایی است که اضطرار قبل یا همراه با علم باشد. اما اگر اضطرار بعد از علم اجمالی باشد مثلا متوجه شدم یکی از دو ظرف نجس است و بعد مضطر شدم یک طرف را بخورم و یکی آب است و دیگری سرکه. در اینجا عقل می گوید: الضروریات تتقدر بقدرها از این رو علم اجمالی قبلی همچنان منجز است و هر سه قاعده در آن جاری بود و اگر فرد مضطر به ارتکاب یک طرف است بعد از رفع اضطرار باید از طرف دیگر همچنان اجتناب کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تنبیه دوم (۱) می رویم.

خروج از محل ابتلاء در علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خروج از محل ابتلاء در علم اجمالی

گفتیم که شیخ انصاری در شبهه ی محصوره ی تحریمیه بعد از این که قائل شد علم اجمالی در آن منجز است به ذکر چند تنبیه پرداخته است. تنبیه اول در مورد اضطرار به بعضی از اطراف بوده است که ما نظریه ی شیخ را قبول کردیم.

التنبیه الثانی: خروج از محل ابتلاء (۲)

در تنجیز علم اجمالی شرط است که هر دو طرف، محل ابتلاء باشد مثلا اگر دو ظرف مشتبه است که یکی نزد من است و دیگری در شهری دور که یقین دارم یکی از این دو اناء نجس است که می گویند این علم اجمالی منجز نیست زیرا احداث تکلیف نمی کند و حال آنکه یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. از این رو اگر این ظرفی که نزد من است نجس باشد احداث تکلیف می کند ولی اگر آن ظرفی که از دسترس من خارج است نجس باشد احداث تکلیف نمی کند زیرا خطاب اجتنب نسبت به آن قبیح است.

یا مثلا دو دختر وجود دارند یکی در شهر من است و یکی در شهری دوردست. علم اجمالی دارم که با یکی از این دو شیر خورده ام و او خواهر رضاعی من است. حال می خواهم با آنی که در شهر من است ازدواج کنم. این ازدواج اشکال ندارد و علم اجمالی فوق منجز نیست.

ص: ۶۸۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۸.

توضیح ذلك: علماء می گویند که در صحت خطاب سه چیز شرط است:

۱.قدرت، یعنی انسان توان انجام کاری داشته باشد و الا اگر عاجز باشد خطاب به او قبیح است.

۲.محل ابتلاء باشد. اگر خارج از محل ابتلاء است هرچند عقلا من به انجام آن قادرم ولی خطاب به آن قبیح است.

۳.فرد تمایل به انجام آن داشته باشد که اگر بالذات از چیزی تنفر داشته باشد مانند فضولات، خطاب به اجتناب اکل از آنها قبیح است.

بنا بر این اگر یکی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج باشد چون فاقد شرط دوم است خطاب به آن قبیح است و چون آن طرف مورد خطاب نیست من فقط پنجاه درصد علم به خطاب دارم نه بیشتر از آن، نتیجه این می شود هم من علم به خطاب قطعی ندارم بلکه علم به عدم خطاب دارم در نتیجه تکلیفی متوجه من نیست و من می توانم همان طرفی که در دسترس من است را نیز مرتکب شوم.

سه نفر از اعلام به شیخ انصاری اعتراض کرده اند:

الاول: محقق اصفهانی (۱) در نهایه الدرایه که حاشیه بر کفایه است می فرماید: آنی که در خطاب لازم است امکان داعی است نه وجود داعی. از این رو آن ظرفی که در آن شهر دور است من فعلا نسبت به آن داعی ندارم ولی امکان داعی نسبت به آن وجود دارد یعنی این احتمال هست که روزی به آن شهر بروم و آن ظرف، محل ابتلای من باشد بنا بر این هرچند فعلیه الداعی وجود ندارد ولی امکان الداعی وجود دارد و همان کافی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۸.

یلاحظ علیه: نباید به مسأله از باب فلسفه نگاه کنیم و بین داعی بالفعل و بین داعی بالقوه فرق بگذاریم. زیرا در میان عرف چنین فرقی مورد لحاظ نیست و عرفا اگر کسی علم تفصیلی داشته باشد به چیزی محل ابتلایش نیست مثلا بداند فلان ظرف در هند نجس است بعد به او بگویند از آن ظرف اجتناب کند این کار را لغو و بیهوده می داند. حال که این خطاب در علم تفصیلی قبیح است خطاب اجمالی به طریق اولی قبیح می باشد. محقق اصفهانی بین صحت عقلی و صحت عرفی خلط کرده است. خطابات عرفی تابع ملاکات عرفیه می باشد.

الثانی: آیت الله خوئی (۱) در مصباح الاصول (۲) می فرماید: نظر مولی از نواهی، ترک شیء نیست بلکه ترکی است که مستند به امر مولی باشد و الا اگر شیء خود به خود ترک شده باشد این کار کافی نیست. باید ترک کردن آن مستند به نهی مولی و انجام آن نیز مستند به امر مولی باشد.

در قرآن نیز می خوانیم: (وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّین) (۳)

از این رو ترک آنی که خارج از دسترس است کافی نیست بلکه باید آن را به سبب نهی مولی ترک کنیم و بگوییم حتی اگر آن اناء محل ابتلاء من باشد من آن را مصرف نمی کنم. مثلا اگر کسی شراب را به صرف ضرری که بر جسم دارد ترک کند این کار مفید فایده نیست، باید شراب را به سبب نهی مولی ترک کرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۹.
۲- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی-السید محمد الواعظ الحسینی،ج۲، ص۳۹۵.
۳- بینه/سوره۹۸، آیه۵.

يلاحظ عليه: اگر لازم باشد كه همه ى نواهى را به داعى نهى مولى ترك كنيم و همه ى اوامر را به داعى امر مولى بياوريم بايد تمامى نواهى و اوامر تعبدى باشد و هرگز توصلى وجود نداشته باشد. (۱) اين قول مخالف تقسيم رايج بين علماء است.

مضافا بر آن: اغراض مولى مختلف است. گاه بايد به نهى و امر مولى تكيه كنيم مثلاً در روزه كه از اكل و شرب امتناع مى كنيم بايد به سبب نهى مولى باشد. ولى گاه غرض مولى اين است كه اين امر در خارج ترك شود به هر داعى كه باشد مثلا مولى مى خواهد در خارج سرقت و دروغ و مانند آن نباشد چه مستند به نهى مولى باشد يا نه.

الثالث: امام قدس سره (۲) در بيان مفصلى كه از ابداعات ايشان است و ثمرات مفصلى در اصول دارد مى فرمايد: خطابات بر دو قسم است: خطابات شخصيه و خطابات قانونيه. در خطاب شخصى هر سه شرط (۳) فوق بايد وجود داشته باشد: هم قادر باشد، هم مورد محل ابتلاء باشد و هم ميل به انجام داشته باشد.

اما در خطابات قانونيه مانند: يا ايها الناس صلوا و حجوا و مانند آن و لازم نيست كه فرد فرد داراى آن سه شرط باشند بلكه اگر جمعى قابل توجهى از آنها واجد آن سه شرط باشند كافى است كه بگوييم همه ى مردم محكوم به آنها حكم هستند. علت اينكه آنهايى كه واجد شرايط نيستند نيز مخاطب هستند اين است كه خطابات قانونيه حاوى يك خطاب واحد است كه براى همه حجّت است. از اين رو اينكه در اصول مى گويند: هر فردى براى خودش خطابى جداگانه دارد كلامى اشتباه است. زيرا ما نيز در قوانين رسمى خودمان مى بينيم كه خطابى واحد، اراده اى واحد است كه به موضوعى واحد تعلق گرفته است و هر كس واجد آن شود مشمول آن خطاب مى شود. مثلاً در مجلس وضع شده است كه مى گويند: هر بيست ساله بايد به سربازه برود. اين يك حكم واحد است و اراده اى واحد بر آن تعلق گرفته است. از اين رو هر كس كه بيست ساله باشد و از آن باخبر شود، حجّت بر او تمام مى شود. اين خطاب حتى كسى كه واجد شرايط نيست را هم شامل مى شود. غايه ما فى الباب او از انجام آن حكم معذور است.

۱- المبسوط فى أُصول الفقه، شيخ جعفر سبحانى، ج۳، ص ۵۴۰.

۲- المبسوط فى أُصول الفقه، شيخ جعفر سبحانى، ج۳، ص ۵۴۰.

۳- المبسوط فى أُصول الفقه، شيخ جعفر سبحانى، ج۳، ص ۵۴۱.

بر این اساس فرقی بین علم تفصیلی و اجمالی نیست در هر حال، من مشمول خطاب هستم ولی خطاب قانونی و نه شخصی. بله این خطاب قانونی در علم تفصیلی در مورد من بی اثر است مثلا اگر بدانم آن ظرفی که در شهری دوردست است نجس است این خطاب برای من که به آن مبتلا نیستم اثر ندارد ولی در علم اجمالی اثر دارد و آن اینکه اگر بدانم یا ظرف من یا آن ظرف که در دسترس من نیست نجس است لاـ اقل می توانم از این ظرفی که در دست خودم است اجتناب کنم. بر این اساس آیه ی وجوب وضو همه را شامل می شود حتی کسی را که آب ندارد ولی کسانی که واجد شرایط اند آن خطاب برای آنها منجز می شود ولی کسانی که حاوی شرایط نیستند معذور می باشند.

بعد امام قدس سره چهار دلیل می آورد مبنی بر اینکه خطابات شرع قانونی است نه شخصی. به نظر ما دو دلیل ایشان خوب است ولی دو دلیل دیگر ایشان ضعیف است:

دلیل اول: اگر این خطابات شخصی باشد لازمه اش این است که کفار (۱) محکوم به فروع نباشند. مثلا آدمی است سرسخت و مستبد که اگر به او بگوییم: یجب علیک الصلاه به ما می خندد. خطاب شخصی به او قبیح است زیرا می گوید: من دین شما را قبول ندارم حال به من می گویید نماز بخوانم. با این حال، خطاب قانونی بر او قبیح نیست.

ص: ۶۸۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۳.

دلیل دوم: اگر خطابات شارع شخصی باشد باید احکام وضعیه هم باید مثل احکام تکلیفیه باشد. مثلا نجاسه الخمر هم باید برای کسانی باشد که به خمر مبتلا اند (۱) و خمر در دسترس آنها است و الا اگر خمر در دسترس نباشد باید برای انسان پاک باشد زیرا فرقی بین احکام تکلیفیه و وضعیه نیست اگر احکام وضعیه که خارج از دسترس است من را شامل نشود، احکام وضعیه هم باید چنین باشد. من غیر فرق که احکام وضعیه مستقل در جعل باشد یعنی شارع بفرماید: انی جعلت الخمر نجسا. یا اینکه بگوییم: از احکام تکلیفیه انتزاع می شوند یعنی شارع فرموده است: اجتنب عن الخمر و من از آن نجاست را انتزاع کنم.

دلیل سوم: اگر خطابات شارع به خطابات متعدد به تعدا افراد منحل شود لازمه اش آن است که اگر کسی بگوید: النار بارده (۲) باید به تعداد آتش های خارج دروغ گفته باشد.

یلاحظ علیه: صدق و کذب تابع تلفظ است نه تابع واقع. من چون یک تلفظ بیشتر نکرده ام یک دروغ هم بیشتر نگفته ام. هکذا اگر بگویم: جاء القوم کلهم و هیچ کس نیاید که فقط یک دروغ گفته ام.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دلیل چهارم ایشان را توضیح می دهیم.

خروج از محل ابتلاء در علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۸

ص: ۶۸۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۳.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خروج از محل ابتلاء در علم اجمالی (۱)

سخن در این است که آیا در تکلیف ابتلاء به اطراف شرط است یا نه. شیخ انصاری قائل است در صحت خطاب در علم تفصیلی شرط است که مورد، محل ابتلاء (۲) باشد. مثلا اگر خمری باشد که مورد ابتلاء من نیست و مولی به من بگوید از آن اجتناب کن، این خطاب قبیح است. در علم اجمالی نیز اگر یک طرف خارج از ابتلاء باشد خطاب به آن قبیح است در نتیجه در این طرف که محل ابتلاء من است برائت جاری می کنم.

شیخ اصفهانی (۳) این قول را قبول ندارد و می گوید: هرچند داعی فعلی وجود نداشته باشد ولی امکان داعی اگر باشد کافی است. بنا بر این اگر من به خمری که در دسترس من نیست ابتلاء نداشته باشم ولی صرف اینکه بتوانم به آن دست داشته باشم کافی است که مولی بتواند من را از آن نهی کند.

در جواب گفتیم مسائل فلسفی را نباید با مسائل عرفی خلط کرد. در مسائل فلسفی می گویند: امکان الشیء یکفی فی رفع الاحاله. این در حالی است که بحث ما در وقوع است و عرفا این اتفاق نمی افتد که کسی را از چیزی را که محل ابتلاء او نیست نهی کنند و این کار در عرف کاری بی معنی و مضحك است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۸.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۸.

آیت الله خوئی (۱) (۲) اشکال دیگری مطرح کرد و فرمود: در نواهی صرف ترک مطلوب نیست بلکه باید ترک مستند به نهی مولی باشد از این رو اگر چیزی خودش متروك است خطاب به آن قبیح نیست زیرا فرد در این حال که آن را ترک می کند آن را به سبب نهی مولی ترک می کند. اگر چیزی خود به خود ترک شود این کار موجب کمال معنوی نیست از این رو نهی از چیزی که محل ابتلاء من نیست قبیح نمی باشد زیرا در این صورت من آن را به سبب نهی مولی ترک می کنم و این کار موجب کمال می شود.

ما در جواب گفتیم گاه چیزهایی است که مولی چه بگوید یا نگوید من آن را انجام می دهم مانند نفس کشیدن، حتی اگر مولی امر به نفس کشیدن کند این امر لغو خواهد بود هکذا در مورد چیزی که خود بخود ترک می شود. چیزی که حتی اگر مولی نگوید من ترک می کنم، انتساب ترک در آن به مولی امکان پذیر نیست زیرا من آن را به سبب نهی مولی ترک نمی کنم بلکه به سبب اینکه اصلا نمی توانم آن را مرتکب شوم ترک می کنم.

مضافا بر اینکه اگر کلام ایشان صحیح باشد نباید هیچ نهی توصلی در عالم وجود داشته باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۹.

۲- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی-السید محمد الواعظ الحسینی،ج۲، ص۳۹۵.

امام قدس سره (۱) از راه دیگری کلام شیخ انصاری را نپذیرفت و آن اینکه فرمود: قوانین آسمانی و قوانین بشری با خطابات شخصی فرق دارد.

در خطابات شخصیه سه چیز (۲) شرط است: قدرت، ابتلاء و اینکه انسان نسبت به شیء جاذبه یا دافعه ی قهری نداشته باشد.

اما در خطابات قانونی هیچ یک از این موارد شرط نیست زیرا ما یک خطاب واحد داریم که یک اراده به آن تعلق گرفته است ولی در عین حال، حجّت برای همگان است. چنین خطابی حتی معذورین را شامل می شود، معذورین، مکلف هستند ولی در عین حال معذور می باشند. آنچه مهم است این است که بخش قابل توجهی از افراد بتوانند آن تکلیف را عمل کنند. بنا بر این اگر کسی شرایط سه گانه را دارا باشد، تکلیف در مورد او منجز است و الا منجز نیست. بله اگر چیز محل ابتلاء من نباشد، خطاب شخصی به آن قبیح است ولی خطاب قانونی به آن قبیح نیست زیرا هرچند خطاب من به اجتناب از آن ظرف قبیح است ولی هستند کسانی که به آن ظرف ابتلاء دارند و مشمول خطاب فوق می شوند.

به کلام ایشان اشکال شده بود که خطاب مولی به خطابات شخصیه منحل می شود و به تعداد مکلفین، تکرار می شود. بنا بر این خطاب کلی مولی در مورد من که تبدیل به خطاب شخصی شده است قبیح می باشد در نتیجه من نباید مورد خطاب باشم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۱.

ایشان در جواب می فرمود: مقصود شما از این انحلال چیست؟ اگر مراد شما این است که این خطاب بر همه حجّت است این کلام صحیح است و مشکلی ایجاد نمی کند ولی اگر مراد شما این باشد که تک تک، خطاب مستقلی دارند این کلام صحیح نیست. زیرا رد خطابات عرفی، تصور مولی محدود است و حال آنکه تعداد کسانی که مشمول این خطاب اند نامتناهی می باشند.

بعد ایشان بر مدعای خود چهار مؤید آورد:

اول اینکه اگر خطابات اسلام خطابات شخصیه باشد باید کفار (۱) محکوم به فروع نباشند زیرا خطاب شخصی به کافر قبیح است زیرا نمی شود به یک فرد کافر بگوید: تو باید نماز بخوانی. او اصل دین را قبول ندارد چه رسد به نماز.

دوم اینکه اگر احکام خطابات شخصیه داشته باشند و بگوییم که کسی که مورد، محل ابتلاء او نیست، خطاب به او قبیح است این را در احکام وضعیه هم باید بگوییم و آن اینکه مثلا نجاست خمر باید مخصوص کسانی باشد که به خمر مبتلا (۲) هستند. این در حالی است که فرقی بین احکام تکلیفی و وضعی نیست.

در این نکته فرقی نیست که بگوییم: احکام وضعیه در جعل مستقل اند مانند اینکه شارع بگوید: انی جعلت الخمر نجسا. که در این صورت کلام امام قدس سره بسیار روشن خواهد بود زیرا فرقی بین جعل تکلیف و جعل وضع نیست که در تکلیف ابتلاء شرط است ولی در وضع نباشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۳.

اما اگر بگوییم احکام وضعیه منتزع از احکام تکلیفیه است در این صورت هم نباید بین احکام تکلیفیه و وضعیه فرق باشد زیرا وقتی منتزع منه مقید به ابتلاء است قهرا منتزَع که حکم وضعی است هم باید مقید به ابتلاء باشد.

ان قلت: اگر احکام وضعیه مستقلا قابل جعل باشد این جعل فاقد خطاب است و مولی فقط می فرماید: من خمر را نجس کرده ام. چه مانعی دارد که خمر مطلقا نجس باشد چه برای کسی که به خمر ابتلاء داشته باشد یا نه.

قلت: این اشکال وارد نیست زیرا جعل نجاست برای خمر به سبب آثار آن است یعنی مکلف از آن اجتناب کند و الا اگر خمر نجس باشد ولی این هیچ اثری نداشته باشد این کار لغو خواهد بود. بر این اساس وقتی نجاست خمر به سبب آثاری است که دارد و آن اثر مقید به ابتلاء است در نتیجه حکم وضعی نجاست هم باید مقید به ابتلاء باشد. هکذا جعل دلوک برای صلات به سبب آثارش است که نماز خواندن می باشد.

بعد امام قدس سره دو دلیل ضعیف ارائه کرده است:

یکی اینکه اگر خطابات شارع به خطابات متعدد و به تعداد افراد منحل شود لازمه اش آن است که اگر کسی بگوید: النار بارده (1) باید به تعداد آتش های خارج دروغ گفته باشد.

گفتیم: صدق و کذب تابع تکلم است نه تابع واقع. او چون یک تلفظ بیشتر نکرده است یک دروغ هم بیشتر نگفته ام. بله او اگر دو بار بگوید: النار بارده، دو دروغ گفته است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۳.

تائید چهارمی که امام قدس سره برای ادعای خود می آورد این است که اگر کسی شک در قدرت [(۱)] کند مثلا مولی دستور داده است که من ایستاده نماز بخوانم و من نمی دانم آیا می توانم ایستاده نماز بخوانم یا نه همه قائلند که باید احتیاط کرد یعنی باید تجربه کرد و دید که آیا می توان ایستاده نماز خواند یا نه.

اگر خطابات قانونی نباشد و بلکه شخصی باشد در اینجا نباید فحص لازم باشد زیرا این از باب شک در شرط است (زیرا نمی دانم تکلیف من مشروط به قدرت است یا نه) و در آن برائت جاری می شود. پس خطابات باید قانونی باشد.

یلاحظ علیه: سابقا در شبهات موضوعیه گفتیم که هرچند همه قائل به برائت اند ولی اگر تحصیل علم به راحتی صورت بگیرد باید احتیاط کرد. مثلا نمی دانم زکات [(۲)] بر من واجب شده است یا نه در این صورت نمی توانم به صرف شک برائت جاری کنم یا اینکه هوا تاریک است و نمی دانم مایع مزبور شراب است یا آب، در اینجا با یک برق روشن کردن می توانم آن را تشخیص دهم و نمی توانم برائت جاری کنم. در ما نحن فیه هم انسان باید بایستد و نماز بخواند و تجربه کند که آیا می تواند یا نه.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۴.

ثم ان ههنا مسائل ثلاث: (۱)

سه مسأله است که صاحب کفایه مطرح می کند و به اجمال از آن می گذرد و حتی مرحوم مشکینی بعضی از عبارات ایشان را اشتباه توضیح می دهد.

المسأله الاولی (۲) : اذا شک فی شرطیه الابتلاء یعنی ندارد آیا ابتلاء شرط است کما اینکه شیخ انصاری قائل است یا نه.

المسأله الثانیه (۳) : اذا شک فی مصداق الابتلاء

المسأله الثالثه (۴) : اذا شک فی مفهوم الابتلاء

علت اینکه این بحث ها را مطرح می کنیم این است که اگر کسی مبنای امام قدس سره را قبول کرد طرح این مسأله لغو می باشد زیرا ابتلاء در خطابات قانونی شرط نیست. اما اگر کسی توانست متوجه شود که آیا حق با شیخ انصاری انصاری است یا با محقق اصفهانی، محقق خوئی و امام قدس سره، او باید این مسائل را بررسی کند.

اما در مسأله ی اولی: شیخ انصاری قائل است هنگام شک، مرجع (۵) اطلاقات است. اگر ابتلاء شرط باشد، من می توانم از آن ظرفی که در کنار من است و علم اجمالی دارم یا این اناء نجس است یا انائی در شهر دیگر است بخورم. اگر ابتلاء شرط نباشد من نباید از آن بخورم. اگر شک کنم اطلاقات اجتناب از خمر و مانند آن می گوید: خمر مطلق است و در هر صورت چه محل ابتلاء باشد یا نه باید اجتناب کرد. بنا بر این باید از همینی که در دسترس من است نیز اجتناب کنم.

ص: ۶۹۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۸.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۹.
۵- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی-السید محمد الواعظ الحسینی،ج۲، ص۳۹۸.

و اورد علیه المحقق الخراسانی و قال: اینکه اطلاقاتی وجود دارد از مسلمات است ولی بحث در حجیّت این اطلاق بر من است. یعنی اگر ابتلاء شرط باشد این اطلاق بر من حجّت نیست و الا حجّت است.

به تعبیر دیگر، تمسک به اطلاق در جایی است که اطلاق منعقد شود و شک در تقیید آن داشته باشیم. مثلا مولی فرموده است: اعتق رقبه و شک داریم آیا رقبه ی مزبور باید مؤمنه باشد یا کافره هم می شود. در این حال به اطلاق تمسک می کنیم و می گوییم هر کدام که باشد اشکال ندارد ولی در ما نحن فیه بحث در اصل انعقاد است اگر ابتلاء شرط باشد، اطلاق منعقد نشده است.

به نظر ما اشکال محقق خراسانی به شیخ انصاری وارد است.

آیت الله خوئی (۱) اشکال دیگری به کلام شیخ دارند که ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

ابتلاء در اطراف علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ابتلاء در اطراف علم اجمالی

شیخ انصاری از نظر ادله ی اجتهادیه به این نتیجه رسید که در خطاب تفصیلی و اجمالی شرط است که مکلف به آن مبتلی (۲) باشد و الا خطاب قبیح است.

با این حال محقق اصفهانی (۳) ، مرحوم خوئی (۴) (۵) و امام قدس سره (۶) آن را قبول نداشتند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۷.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۸.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۳۹.
۵- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی-السید محمد الواعظ الحسینی،ج۲، ص۳۹۵.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۰.

بعد شیخ انصاری به سه مسأله (۱) اشاره می کند که عبارت اند از:

المسأله الاولی (۲) : اذا شک فی شرطیه الابتلاء یعنی ندارد آیا ابتلاء شرط است کما اینکه شیخ انصاری قائل است یا نه.

المسأله الثانیه (۳) : اذا شک فی مصداق الابتلاء

المسأله الثالثه (۴) : اذا شک فی مفهوم الابتلاء

البته این مسائل هنگامی مطرح می شود که ندانیم حق با شیخ انصاری است یا آن سه نفر از اعلام که در این صورت بحث می شود که اگر کسی بر اساس قواعد اجتهادیه نتوانست کاری کند و نوبت به اصل عملی برسد چه باید کند.

مسأله ی اولی این نکته را بحث می کند که اگر شک کردیم ابتلاء به اطراف در علم اجمالی شرط است یا نه چه باید کنیم. شیخ (۵) (۶) انصاری می فرماید: در این حال به اطلاقات (۷) مراجعه می کنیم. مثلا شارع می فرماید: اجتنب عن النجس (۸) و این قول اطلاق دارد و معلوم بالتفصیل و معلوم بالاجمال را شامل می شود از این رو وقتی نمی دانیم آیا ابتلاء به اطراف شرط است یا نه با تمسک به اطلاق کرده می گوییم حتی اگر در علم اجمالی به یک طرف ابتلاء نداشتم از طرف دیگر که محل ابتلای من است باید اجتناب کنم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۶.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۸.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۹.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۷.

۶- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۷.

۷- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۸.

۸- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۷.

یلاحظ علیه (۱) : گاه سخن از اطلاق است و گاه سخن از حجیّت (۲) اطلاق است. در ما نحن فیه اصل وجود اطلاق مسلم است ولی احتمال می دهیم که در تمسک به اطلاق، ابتلاء شرط باشد. وقتی این احتمال وجود دارد دیگر نمی شود به اطلاق تمسک کرد زیرا شک در حجیّت اطلاق داریم.

المسأله الثانیه: اذا شک فی مصداق الابتلاء (۳)

مسأله ی قبلی شک در مسأله ای اصولیه بود یعنی آیا ابتلاء شرط است یا نه ولی در اینجا سخن از مسأله ای فقهیه است. مثلا دو اناء داریم که یکی در خانه ی من است و یقین دارم یا آن اناء نجس است یا اناء دیگر ولی در اناء دیگر شک دارم آیا محل ابتلاء من است یا نه مثلا نمی دانم آن اناء در شهر من است یا در مکانی دوردست (شک ما در این صورت از باب شبهه ی مصداقیه می باشد.)

ما در اینجا هم مانند مسأله ی قبلی به برائت تمسک می کنیم نه به اطلاق. زیرا در مبحث عام و خاص در مورد تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص گفتیم: مثلا مولی می فرماید: اکرم العلماء و بعد می فرماید: لا تکرم الفساق من العلماء. حال فردی است که یقینا عالم است ولی نمی دانیم فاسق است یا نه. گفتیم که نمی شود به عموم اکرم العلماء تمسک کرد زیرا عام، در عالم به تنهایی حجّت نیست بلکه در عالم غیر فاسق حجّت است. اراده ی استعمالیه در عام هرچند متعلق به خصوص عالم است ولی بعد از اینکه مخصص می آید، اراده ی جدیه که دامنه اش مضیّق است خود را نشان می دهد که عبارت است از اکرام عالمی که فاسق نیست. در مورد کسی که نمی دانیم فاسق است یا نه، چون موضوع محرز نیست، اکرام او هم واجب نیست هرچند عالم بودنش محرز باشد و عام حجّت در غیر عنوان خاص است.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۸.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۸.

بر این اساس در ما نحن فیه می گوییم: نمی توانیم به اطلاقاتی مانند: اجتنب عن النجس تمسک کنیم. زیرا در مسأله ی اولی گفتیم این اطلاق، تخصیص خورده است و مخصوص به جایی است که مورد، محل ابتلاء من باشد. بنا بر این باید از نجسی که محل ابتلاء من است اجتناب کنم در نتیجه وقتی نمی دانم، اناء دیگر محل ابتلاء من است یا نه، نمی توانم به اطلاق تمسک کنیم زیرا همان گونه که گفتیم: در شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی توان به عام تمسک کرد.

المسأله الثالثه: اذا شک فی مفهوم الابتلاء

مثلاـ در خانه هستم و قطره ی خونی افتاده است و نمی دانم که داخل اناء افتاده است یا در گوشه ای از زمین حیاط. ممکن است روزی روی آن بخش تیمّم کنم یا بر آن بخش سجده کنم در نتیجه محل ابتلاء من باشد. (۱) (۲) آیا ابتلاء در این مورد صدق می کند؟

شیخ انصاری قائل است که باید به اطلاقات (۳) (۴) تمسک کرد و باید از آن اناء اجتناب کرد زیرا آنی که از تحت اجتنب عن النجس بیرون رفته است جایی است که ما علم به استهجان خطاب در آن داشته باشیم ولی در ما نحن فیه شک در آن داریم یعنی آیا با شک در اینکه زمین، محل ابتلاء من است یا نه شک داریم خطاب به اجتناب از آن مستهجن است یا نه (اگر محل ابتلاء باشد خطاب به اجتناب از آن صحیح است و الا مستهجن) در نتیجه به اطلاق تمسک می کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۵۵۰.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۵۵۰.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۷.

یلاحظ علیه: ما در اینجا نیز برائت جاری می کنیم زیرا این مورد، شبهه ی مفهومیه ی ابتلاء نیست بلکه شبهه ی مصداقیه ی ابتلاء است. (۱) مفهوم ابتلاء شفاف است (بر خلاف مانند فاسق که مفهومش مجمل است که آیا فقط مرتکب کبیره را شامل می شود یا مرتکب صغیره را هم شامل می شود.) ابتلاء از نظر مفهوم به چیزی گفته می شود که انسان با آن سر و کار داشته باشد و حال آنکه در ما نحن فیه شک در این است که آیا این مورد، مصداق ابتلاء هست یا نه.

ثانیا: شیخ انصاری قائل است که (۲) آنی که در تحت اطلاق خارج شده است چیزی است که معلوم الاستهجان باشد به گونه ای که چون محل ابتلاء مردم نیست اگر به آن خطاب کنند که از آن اجتناب کن کار لغوی باشد. ما می گوییم: هذا اول الکلام زیرا آنی که از تحت عام خارج شده است چیزی است که خطاب در آن فی الواقع مستهجن باشد نه معلوم الاستهجان زیرا علم در موضوعات دخالت ندارد مثلا آب پاک است چه بدانیم چه ندانیم. مولی هم فرموده است: اجتنب عن النجس و از تحت آن موردی خارج شده است که خطاب فی الواقع مستهجن باشد. حال که نمی دانیم خطاب در اینجا مستهجن است در نتیجه به اطلاق عمل نکنیم یا نیست که عمل کنیم نمی توانیم به اطلاق عمل کنیم بلکه نوبت به برائت می رسد.

ص: ۶۹۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۱.

ثالثا: اگر ابتلاء قید (۱) برای موضوع باشد همه می گویند که با شک در موضوع نمی توان به حکم تمسک کرد. مانند اکرم العالم العراقی که ما عالم بودن را احراز کردیم ولی عراقی بودن را که در این صورت نمی توان به اطلاق اکرم تمسک کرد. در ما نحن فیه هم نمی دانیم ابتلاء در ما نحن فیه صدق می کند یا نه در نتیجه نمی توان به اطلاق تمسک کرد.

بقیت هنا کلیمه: مرحوم حاج شیخ، مؤسس حوزه و آیت الله نائینی نزد مرحوم سید محمد فشارکی درس خواندند. حاج شیخ و مرحوم نائینی نظر شیخ انصاری را تقویت کرده اند و قائلند (۲) که باید در این سه مورد به اطلاق تمسک کنیم. بیان هر دو یکی است هرچند عبارت اینها فرق می کنند. ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام ایشان را ذکر می کنیم.

شرطیت ابتلاء در شبهه ی محصوره و بیان شبهه ی غیر محصوره ۹۳/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرطیت ابتلاء در شبهه ی محصوره و بیان شبهه ی غیر محصوره

شیخ انصاری سه مسأله (۳) را مطرح کرده است عبارتند از اینکه اگر شک کردیم ابتلاء شرط تکلیف است یا نه می توان به اطلاقات عمل کرد. محقق خراسانی (۴) قائل بود که نباید به اطلاق تمسک کرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۱.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۶.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۱.

مسأله ی دوم شبهه ی مصداقیه (۱) بود مانند اینکه یکی از دو اناء خمر است. یک اناء در اختیار من است و دیگری را نمی دانم در اختیار من هست یا نه. اصولیون به اطلاق تمسک کردند ولی ما گفتیم (۲) این از باب شبهه ی مصداقیه ی مخصص است و نمی توان در آن به اطلاق تمسک کرد.

البته مخفی نماند که شک در مسأله ی اولی در شرطیت ابتلاء است ولی در مسأله ی دوم اصل شرطیت را قبول کرده ایم و بعد بحث را در شبهه ی مصداقیه مطرح می کنیم. هکذا در مسأله ی سوم که در آن اصل شرطیت مفروغ عنه است ولی شک در شبهه ی مفهومیه است.

ما در همه ی این موارد گفتیم که نباید به اطلاق تمسک کرد بلکه برائت جاری می شود ولی اصولیین در این موارد به اطلاق تمسک می کردند.

ان قلت: مولی گفته است اعتق رقبه و ما شک داریم ایمان شرط است یا نه در اینجا همه می گویند که باید به اطلاق تمسک

کرد و در نتیجه ایمان شرط نیست. حال چرا در اینجا که مولی فرموده است: اجتنب عن النجس، هنگام شک در شرطیت ابتلاء و عدم آن به اطلاق آن تمسک نمی کنیم.

قلت: در اعتق رقبه تمامی شرایط اطلاق موجود است و شک در عوارض می باشد ولی در ما نحن فیه احتمال می دهیم که اصلا اطلاق در صورتی محقق شود که مبتلا به باشد یعنی احتمال می دهیم ابتلاء محقق و مقوّم اطلاق باشد به گونه ای که اگر مورد، محل ابتلاء نباشد، اطلاق محقق نباشد. زیرا ابتلاء شرط حسن تکلیف است (زیرا اگر من به چیزی ابتلاء ندارم معنا ندارد که شارع من را از آن نهی کند) از این رو احتمال می دهیم اگر مورد، محل ابتلاء من نیست آیا اطلاق می تواند وجود داشته باشد؟ با این شک اصل اطلاق محرز نمی باشد از این رو چون در موضوع شک داریم نمی توانیم به آن تمسک کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۴۹.

بعـد گفتیم که آیت الله حائری و آیت الله نائینی (۱) در مقام تائید کلام شـیخ انصاری برآمده هر یک بیانی دارند. کلام ایشان ناظر به مسأله ی دوم و سوم است.

محقق نائینی می فرماید (۲) (۳) : کلاـم شـیخ انصاری صـحیح است. زیرا حسن خطاب یک مسأله ای است و ملاک مسأله ای دیگر. بله، در جـایی که مورد، محـل ابتلاـء نیست قبول داریم که حسن خطـاب وجود نـدارد ولی این امکان همچنان است که ملاک حرمت نیز باقی باشـد. چون احتمال می دهیم که ملاک، موجود باشـد باید تا آنجا که امکان دارد، اجتناب کنیم از این رو هرچنـد طرف دیگر، از نظر مصـداق یـا مفهوم واضـح نیست که محل ابتلاـء باشـد ولی از آنی که محـل ابتلاـء ماست باید اجتناب کنیم. اغراض مولی در این صورت و لو در قالب موافقت احتمالیه (۴) باید تأمین شود.

حاج شیخ بیان دیگری (۵) (۶) دارد و آن اینکه از راه ملاک اقـدام نمی کند بلکه تکیه روی مبغوضـیت (۷) مولی می کند و می فرمایـد: مـا یقین داریم مولی، مبغوضـی دارد از این رو در شـبهه ی مصـداقیه و مفهومیه ی ابتلاء بایـد از آنی که در اختیار ماست اجتناب کنیم تا مبادا مبغوض مولی را مرتکب شویم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۲.

۳- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی،ج۴، ص۵۵.

۴- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی،ج۴، ص۵۵.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۳.

۶- درر الفوائد، الشیخ عبدالکریم الحائری، ج۲، ص۱۲۱.

۷- درر الفوائد، الشیخ عبدالکریم الحائری، ج۲، ص۱۲۱.

یلاحظ علیه: اگر کلام ایشان صحیح باشد نه تنها در مسأله ی دوم و سوم باید احتیاط کنیم، حتی در جایی که یقین به خروج یک طرف از ابتلاء داریم هم باید احتیاط کنیم. مثلا در جایی که یقین دارم یا این اناء نجس است یا انائی که در شهری دوردست است که یقینا به آنجا نمی روم. از آن هم باید به سبب علم به ملاک و علم به مبغوض باید از آن انایی که در اختیار ماست اجتناب کنیم. این چیزی است که کسی به آن قائل (۱) نشده است.

اشکال دیگر این است که از کجا می توانیم علم به وجود ملاک (۲) را به دست آوریم. شاید ملاک با حسن خطاب همراه باشد به گونه ای که اگر حسن خطاب نباشد، ملاک هم نباشد. محقق نائینی بین حسن خطاب و وجود ملاک فاصله افکند ولی شاید این دو با هم متصل باشند. بله در مسأله ی خمر حتی اگر حسن خطاب نباشد ممکن است کسی قائل شود که ملاک وجود داشته باشد ولی در موارد دیگر چنین چیزی قابل تحصیل نیست زیرا اگر خطاب قبیح باشد چه بسا ملاکی هم در کار نباشد.

التنبیه الثالث: شبهه ی غیر محصوره

محقق خراسانی (۳) (۴) شبهه ی غیر محصوره را در یک تنبیه قرار می دهد ولی شیخ انصاری (۵) آن را مستقلا بحث می کند. علت آن این است که شیخ قائل به استقلال است و محصوره (۶) و غیر محصوره بودن را هر کدام مستقل می داند و قائل است که غیر محصوره بودن قابل اجتناب نیست از این رو برای آن بابی جداگانه باز کرده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۴.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۲.
۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۵۷.
۶- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۱۹۹.

ولی محقق خراسانی قائل است که میزان فعلیت حکم و عدم فعلیت حکم است و کاری به محصوره و غیر محصوره نداریم. هر جا که حکم، فعلی است علم اجمالی منجز است و الا نه. از این رو در سه جا حکم منجز نیست:

۱.جایی که عمل به حکم مایه ی ضرر باشد. مانند روزه برای انسان

۲.جایی که عمل به حکم موجب عسر و حرج شود. (مانند شبهه ی غیر محصوره زیرا اجتناب از همه ی بقالی ها به سبب اینکه پنیر در بعضی از آنها نجس است موجب عسر و حرج است.)

۳.جایی که اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج باشد.

در جایی که علم اجمالی منجز نیست برائت جاری می شود و الا قاعده ی اشتغال جاری است.

اذا علمت هذا فنقول:

ما هو المیزان (۱) فی کون الشبهه غیر المحصوره:

ههنا موازین ثلاثه:

المیزان الاول للشیخ الانصاری: میزان این است که عقلاء به چنین علمی اعتنا (۲) (۳) نکنند. مثلا کسی برادرش در تهران است و بعد به او خبر دهند که یک نفر در تهران بر اثر تصادف از دنیا رفته است. او هرگز با شنیدن این خبر نگران نمی شود و احتمال نمی دهد که آن فرد، برادرش بوده باشد زیرا اطراف علم اجمالی در این مورد بسیار زیاد و عقلاء برای آن علم ارزشی قائل نیستند. هکذا اگر یکی از بقالی های قم پنیر نجس بفروشد که کسی به آن اعتنا نمی کند. عبارت شیخ انصاری چنین است: عدم اعتناء العقلاء بالعلم الاجمالی لغایه کثره الاطراف. (۴)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۵.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۷۱.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۷۱.

المیزان الثانی للمحقق العراقی (۱) : ایشان قائل است که میزان در غیر محصوره بودن این است که معصیت بودن و اصابت به واقع موهوم (۲) باشد. یعنی اگر از یک بقال ماست بگیرم و بعد احتمال دهم که آن نجس در همین بقالی باشد امری است موهوم که حتی از ظن هم پائین تر است.

المیزان الثالث للمحقق النائینی (۳) (۴) : ایشان میزان را در عدم التمکن من الاستعمال عاده می داند یعنی میزان این است که فرد عادتا نتواند مخالفت قطعیه کند. مثلا فرد نمی تواند از همه ی بقالهای شهر ماست بخرد.

نقول: صرف عدم جمع بین اطراف نمی تواند دلیل باشد بلکه باید گفت اطراف به قدری زیاد باشد که فرد نتواند بین همه ی اطراف جمع کند و الا در شبهه ی محصوره هم گاه عادتا نمی توان بین اطراف جمع کرد مثلا بین دو بقالی یکی ماست نجس می فروشد ولی یک بقالی در کنار خانه ی من است ولی دیگری در پائین شهر است که هرگز آنها نمی روم.

بر این سه تعریف اشکالاتی بار کرده اند و ما آنها را در ارشاد العقول مطرح کرده و پاسخ آنها را ذکر کردیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ادله ی کسانی می رویم که می گویند: شبهه ی غیر محصوره لازم الاجتناب نیست. (۵)

۱- إرشاد العقول، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۰۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۶.
۴- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی،ج۴، ص۱۱۷.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۵۷.

بحث اخلاقی:

امام جواد علیه السلام در حدیثی می فرماید: مَا هَدَمَ الدِّینَ مِثْلُ الْبِدَعِ (1)

(بدع) جمع بدعت است که به معنای چیزی است که انسان از دین بکاهد یا بر دین بیفزاید. حرام غیر از بدعت است ممکن است چیزی حرام باشد مانند دروغ گفتن ولی بدعت نباشد مثلا کسی نمی گوید که رسول خدا (ص) فرمود: می توان دروغ گفت.

بعد از رسول خدا (ص) هر دو مسأله رخ داد به این گونه که گاه از دین کاستند و گاه بر آن افزودند. این به سبب آن بود که اجتهاد در مقابل نص روی کار آمد. مثلا رسول خدا (ص) نماز را خواند و همه ی صحابه آن را دیدند. بیهقی نقل می کند که رسول خدا (ص) نماز خواند و هرگز دست راستش را بر چپ ننهاد ولی اهل سنت این کار را بر دین افزودند و دست راست را بر چپ می نهند.

هکذا اهل سنت متعه ی حج و نساء را از دین کاستند.

ما شیعیان هم نباید چنین کنیم، مداحان و کسانی که اهل منبر هستند باید مراقب باشند چیزی از دین کم و زیاد نکنند و تا چیزی را ندانند به دین و اهل بیت نسبت ندهند.

اخیرا کتابی زیر نظر حجه الاسلام و المسلمین پیشوایی نوشته شده است که جریان عاشورا را بر اساس مدارک صحیح نوشته شده است که کتاب بسیار خوبی است و می توان از آن استفاده کرد.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۵، ص۹۲، ط بیروت.

عدم لزوم اجتناب از اطراف در شبهه ی غیر محصوره ۹۳/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم لزوم اجتناب از اطراف در شبهه ی غیر محصوره

علماء بین شبهه ی محصوره و غیر محصوره فرق گذاشته اند و گفته اند علم اجمالی در محصوره منجز است و در غیر محصوره نه.

محقق خراسانی قائل است ما کاری به محصوره و غیر محصوره نداریم بلکه به دنبال تنجز و عدم تنجز ایم زیرا گاهی علم اجمالی در محصوره منجز نیست و حال آنکه ممکن است در غیر محصوره منجز باشد.

اصولیین مبنی بر اینکه علم اجمالی در شبهات غیر محصوره منجز نیست دلیل هایی را ذکر کرده اند:

الدلیل الاول: الاجماع

گفته شده است که علماء اجماع دارند که اگر دایره ی علم اجمالی بیش از حد شود دیگر علم اجمالی در آن منجز نیست. (البته این نکته را در فقه گفته اند نه در اصول)

یلاحظ علیه: این نوع اجماعات ارزش علمی ندارد زیرا اجماع در جایی حجّت است که مستند آن روشن نباشد که احتمال رود مجمعین به دلیلی تکیه کرده اند که به دست آنها رسیده است ولی به دست ما نرسیده است و حال آنکه در مورد فوق، بعید نیست که مجمعین بر ادله ای که بعدا بیان می کنیم تکیه کرده باشند از این رو ما به اجماع کاری نداریم و خودمان مستقلا همان ادله را بررسی می کنیم. اگر آن ادله برای کافی بود فبها و اگر کافی نبود، اجماع مجمعین برای ما مشکلی را حل نمی کند.

ص: ۷۰۶

الدلیل الثانی: اگر قرار باشد علم اجمالی در غیر محصوره منجز باشد این کار به عسر و حرج می انجامد و حال آنکه قرآن مجید می فرماید: (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (۱)

همچنین در روایت دیگری از رسول خدا (ص) می خوانیم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ وَ لَا تُكَرِّهُوا عِبَادَةَ اللَّهِ إِلَى عِبَادِ اللَّهِ (۲)

بنا بر این اگر شبهه ی غیر محصوره واجب الاجتناب باشد نظام زندگی مشکل می شود.

یلاحظ علیه: سؤال می کنیم که میزان در عسر و حرج، حرج شخصی است یا حرج نوعی. همگان قائلند که میزان، حرج شخصی است مثلاـ اگر کسی پیر است و بخواهد در سرما وضو بگیرد این کار برای او حرجی است و حال آنکه اگر کسی جوان باشد این کار برای او سختی ندارد. این کار برای پیرمرد حرجی است ولی برای جوان نه. هکذا در مکان هایی که در ماه رمضان، روز در آن بلند است که کسی که به حرج می افتد نباید روزه بگیرد ولی کسی که می تواند باید بگیرد.

بنا بر این باید گفت اگر اجتناب در شبهه ی غیر محصوره، برای فردی موجب حرج می شود لازم نیست از اطراف شبهه اجتناب کند. بنا بر این اگر میزان، حرج شود، نمی توان ضابطه بیان کرد بلکه حکم، دائر مدار حرج و عدم حرج شخصی است.

۱- حج/سوره۲۲، آیه۷۸.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۸۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

البته مخفی نماند که میزان در حرج، شخصی است. هکذا ضرر در عبادات باز شخصی است (مانند وضوی ضرری) اما ضرر در عبادات نوعی است نه شخصی. مثلاـ کسی معامله ای کرده است که قیمتش صد هزار تومان بود ولی فرد آن را به چهل هزار دینار خریده است. در اینجا ممکن است فروشنده سرمایه دار باشد و این مبلغ برای او ضرر محسوب نشود ولی چون معیار ضرر نوعی است ای معامله با مشکل مواجه می شود.

الدلیل الثالث: علت اینکه از اطراف شبهه ی محصوره لازم نیست اجتناب کرد این است که غالبا، اطراف آن از ابتلاء انسان خارج است. مثلا همه ی بقالی های شهر قم برای انسان محل ابتلاء نیستند. سابقا هم گفتیم که علم اجمالی در جایی که بعضی از اطراف خارج از محل ابتلاء اند منجز نیست.

یلاحظ علیه: اگر میزان ابتلاء و عدم ابتلاء است این میزان در محصوره هم وجود دارد چرا فقط آن را در غیر محصوره پیاده می کنید؟ این نشان می دهد که غیر محصوره بودن خودش در حکم، مدخلیت دارد.

الدلیل الرابع: چون مخالفت قطعیه حرام نیست قطعا موافقت قطعیه نیز نباید واجب باشد. (اگر کسی از یک بقالی شهر یک عدد ماست بخرد (در جایی که می داند ماست یک بقالی در شهر نجس است) این کار با موافقت قطعیه منافات دارد.)

اما مخالفت قطعیه حرام نیست زیرا فرد قدرت به ارتکاب تمامی اطراف ندارد پس موافقت قطعیه هم واجب نیست در نتیجه می توان از یک بقالی ماست خرید. (این دلیل از ادله ی دیگر دقیق تر است.)

ص: ۷۰۸

یلاحظ علیه: مخالفت قطعیه که حرام نیست خود بر دو قسم است. گاه شارع مخالفت قطعیه را تجویز می کند در این حال این تجویز با عدم وجوب موافقت قطعیه ملازم است. ولی اگر عدم حرمت مخالفت قطعیه به سبب عجز مکلف باشد، این کار ملازم با عدم وجوب موافقت قطعیه نیست. در این حال چه بسا بگوییم که موافقت قطعیه واجب است.

مانند اینکه کسی ده عدد صیغه ای دارد و یقین دارد که یکی از اینها حائض است که نمی تواند با آنها نزدیکی کند. او نمی تواند مخالفت قطعیه کند زیرا توان این کار را ندارد ولی موافقت قطعیه واجب است و نباید با هیچ یک نزدیکی کند.

یا اینکه ده عدد آب است که یکی نجس است و فرد هم تشنه است. مخالفت قطعیه در این حال محال است زیرا نمی شود هر ده لیوان را خورد ولی موافقت قطعیه واجب است و آن اینکه نباید هیچ یک را بخورد. همه به سبب آن است که در این موارد ترخیص از ناحیه ی شرع صادر نشده است.

الدلیل الخامس: بناء عقلاء

عقلاء در زندگانی خودشان در مواردی که خیلی مهم نیست به این علم اجمالی ها اهمیت نمی دهند زیرا کثرت افراد و اطراف سبب می شد که علم انسان ضعیف و ناتوان شود. بر این اساس اگر خبر برسد که یکی از رستوران های شهر غذای مسموم سرو کرده است عقلاء به آن اهمیت نمی دهند و از تمامی رستوران های اجتناب نمی کنند.

ص: ۷۰۹

یلاحظ علیه: این دلیل خوب است ولی باید این سیره مستمر باشد و به زمان معصومین رسیده باشد تا بدانیم آنها این سیره را امضاء کرد اند.

نقول: هرچند ما این ادله را رد کرده ایم ولی می تواند مؤید باشد:

الدلیل السادس: روایات

روایاتی است مبنی بر اینکه در عصر امام صادق علیه السلام گاه از شیردان بزغاله ی مرده که میته و نجس بود برای پنیر درست کردن استفاده می کردند که امام علیه السلام از بازار پنیر گرفته و تناول فرمود.

مورد دیگر مسأله ی اموال صدقه بوده است که گاه مأمورین دولت بیشتر از مقدار واجب از افراد دریافت می کردند و بعضا آنها را برای فروش عرضه می کردند که مشخص نبود کدام یک حلال و کدام یک حرام است و به غصب گرفته شده است که امام علیه السلام اجازه ی خرید را صادر کرده است.

مورد سوم جایی بود که فرد می مرد و اموال او با ربا مخلوط بود و مشخص نبود که کدام بخش از ربا است و کدام نیست.

مورد چهارم جوایز سلطان ظالم بود که معلوم نبود از طریق حلال جمع شده است یا حرام

این روایات را باید بررسی کنیم و بعد نتیجه بگیریم.

اما روایات پنیر: این روایات را قبلا در مورد شبهات بدویه ی موضوعیه خواندیم و اکنون برای استفاده از شبهه ی غیر محصوره دوباره آنها را بررسی می کنیم.

از امام باقر علیه السلام سه روایت و از امام صادق علیه السلام پنج روایت ذکر شده است.

ص: ۷۱۰

این روایات در وسائل، باب اطعمه و اشربه ی مباحه باب ۶۱ ذکر شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ (متوفای ۳۲۸ یا ۳۲۹) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی (العطار القمی) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی (رئیس قمی ها) عَنْ أَبِی أَیُّوبَ (خزاز) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَیْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِی عَنْ طَعَامٍ یُعْجِبُنِی (خوشم می آید) ثُمَّ أَعْطَی الْغُلَامَ دِرْهَماً فَقَالَ یَا غُلَامُ ابْتَعْ لَنَا جُبُنّاً ثُمَّ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّیْنَا مَعَهُ فَأُتِیَ بِالْجُبُنِّ فَأَکَلَ وَ أَکَلْنَا فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِی الْجُبُنِّ قَالَ أَ وَ لَمْ تَرَنِی آکُلُهُ قُلْتُ بَلَی وَ لَکِنِّی أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْکَ فَقَالَ سَأُخْبِرُکَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَیْرِهِ کُلُّ مَا کَانَ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَه (۱)

امام علیه السلام در ذیل روایت می فرماید: (کُلُّ مَا کَانَ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ) مراد فعلیت است نه احتمال حلال و حرام و الا اگر بگوییم مراد احتمال حلال و حرام است مربوط به شبهات بدویه می شود.

مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبَرَنِی مَنْ رَأَی أَنَّهُ یُجْعَلُ فِیهِ الْمَیْتَهُ فَقَالَ أَ مِنْ أَجْلِ مَکَانٍ وَاحِدٍ یُجْعَلُ فِیهِ الْمَیْتَهُ حُرِّمَ فِی جَمِیعِ الْأَرَضِینَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَیْتَهٌ فَلَا تَأْکُلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بِعْ وَ کُلْ وَ اللَّهِ إِنِّی لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِی بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجُبُنَّ وَ اللَّهِ مَا أَظُنُّ کُلَّهُمْ یُسَمُّونَ هَذِهِ الْبَرْبَرَ وَ هَذِهِ السُّودَانَ (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۸، ابواب الاطعمه المباحه، باب۶۱، شماره۳۱۳۷۶، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۹، ابواب الاطعمه المباحه، باب۶۱، شماره ۳۱۳۸۰، ح۵، ط آل البیت.

عَنِ الْيَقْطِينِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ ع فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ لَطَعَامٌ يُعْجِبُنِی فَسَأُخْبِرُکَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَيْرِهِ كُلُّ شَیْ ءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَدَعَهُ بِعَيْنِهِ (۱)

این روایت ممکن است همان روایت اول باشد زیرا شاید مراد از (عن رجل) همان عبد الله بن سنان است و مراد از رجل در متن روایت (فَسَأَلَهُ رَجُلٌ) عبد الله بن سلیمان م باشد.

یلاحظ علیه: این روایات ظاهرا مربوط به علم اجمالی است نه شبهه ی بدویه زیرا سائل می گوید که دیده است که از میته استفاده کرده اند و آن را احتمال نداده است.

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الْجُبُنِّ قَالَ كُلُّ شَیْ ءٍ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَکَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً (۲)

راوی در این روایت همان عبد الله بن سلیمان است ولی چون این روایت را بر خلاف قبلی که از امام باقر نقل کرده است، از امام صادق علیه السلام می پرسد، این را روایت دیگری حساب کردیم. این نشان می دهد که او به این مسأله مبتلا بوده است و در نتیجه از هر دو امام علیه السلام پرسیده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۹، ابواب الاطعمه المباحه، باب۶۱، شماره۳۱۳۸۲، ح۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۸، ابواب الاطعمه المباحه، باب۶۱، شماره۳۱۳۷۸، ح۳، ط آل البیت.

أَحْمَدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ (عَنْ أَبِیهِ) عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ الْحَلَبِیِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ إِنَّ أَكْلَهُ لَیُعْجِبُنِی ثُمَّ دَعَا بِهِ فَأَكَلَهُ (۱)

ممکن است مراد از رجل در متن روایت همان عبد الله بن سلیمان باشد.

سؤال: در فقه شیعه هر میته ای حرام است مگر شیردان بزغاله که عرب به آن انفحه می گوید که پاک است. (به شرط اینکه بزغاله، علف خور نباشد)

اگر چنین است چرا این همه روایات از ائمه صادر شده است که ظاهر آن این است که که انفحه نجس و لازم الاجتناب است؟

علت آن این است که اهل سنت آن را نجس و حرام می دانند و امام علیه السلام نمی توانست فتوای واقعی را بیان کند از این رو امام علیه السلام از راه شبهه ی غیر محصوره اقدام کرده است. (این سؤال و جواب در رسائل شیخ انصاری ذکر شده است.)

شبهه ی غیر محصوره ۹۳/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شبهه ی غیر محصوره

گفتیم در شبهه ی غیر محصوره موافقت قطعیه واجب نیست هرچند ممکن است مخالفت قطعیه هم جایز باشد.

ادله ای مبنی بر این مدعی ارائه شده است که آنها را بررسی کردیم ولی بهترین دلیل رجوع به روایاتی است که از اهل بیت وارد شده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۱۱۸، ابواب الاطعمه المباحه، باب۶۱، شماره۳۱۳۷۶، ح۱، ط آل البیت.

در جلسه ی قبل بخش اول که روایات مربوط به پنیر بود را خواندیم که هر چند در شهر مواردی بود که از شیردان میته برای پنیر زدن استفاده می کردند ولی اجازه داده شده بود که از پنیر موجود در بقالی ها استفاده شود.

اشکالی وجود دارد و آن اینکه انفحه ی میته هم پاک است و هم اکل آن حلال می باشد. بنا بر این، اینکه اهل بیت اجازه ی خرید پنیری را که با انفحه ی میته درست شده است صادر کرده اند بر اساس تقیه بوده است زیرا اهل سنت قائلند که انفحه ی میته نجس می باشد و الا حرمتی در کار نبوده است و حکم امام علیه السلام، حکم واقعی نبوده است.

جواب این است که در مبحث برائت نیز نظیر آن را خواندیم و آن اینکه فردی است که او را وادار کرده اند که بر عتق و صدقه و طلاق همسرش قسم بخورد. امام علیه السلام فرمود: این قسم بی اثر است زیرا از روی اکراه بوده است. در آنجا این

اشکال را مطرح کردیم که اصلا قسم بر طلاق چه از روی اکراه باشد یا نه باطل است زیرا طلاق، به صیغه ی خاص (انتِ طالق) احتیاج دارد و با قسم انجام نمی شود. در آنجا هم گفته شده بود که این حکم بر اساس تقیه است.

جواب اصلی در هر دو مورد این است که تقیه در کبری نیست بلکه در تطبیق کبری بر صغری وجود دارد. بنا بر این در رفع عن امتی ما لا یعلمون و یا در کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام تقیه ای وجود ندارد. تقیه در تطبیق این کبری بر صغری است یعنی انفحه اصلا حرام نیست و یا قسم بر طلاق معنی ندارد.

ص: ۷۱۴

اما روایات ابل الصدقه: شیعیان در زمان اهل بیت گرفتار بودند و گاه شتر زکات و گندم زکات را می خریدند. مأموران دولت عباسی و اموی که اینها را می فروختند گاه بیش از مقدار واجب اخذ کرده بودند و در نتیجه آن اموال مغصوب بود و خرید و فروش آن باطل بود. مثلا به جای اینکه یک شتر بگیرند، دو شتر می گرفتند. چون حلال و حرام در میان این اموال مخلوط بود اصحاب ائمه از اهل بیت از ایشان سؤال می کردند که آیا اجازه دارند این اموال را بخرند یا نه. اهل بیت نیز به ایشان اجازه داده بودند.

اگر اجازه دادن اهل بیت از باب ولایت باشد، این روایات شاهد بر مدعای ما نیست ولی اگر مراد بیان حکم اولی بوده باشد می تواند شاهد بر مدعای باشد. به هر حال ظاهر این است که امام علیه السلام در این روایات ناظر به حکم اولی بوده است.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (متولد ۳۸۵) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ سَعِيدٍ (بین شیخ و سعید فاصله زیاد است و واسطه های این میان در کتاب مشیخه توسط شیخ ذکر شده است) عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ (متوفای ۲۱۷) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى ع مَا لَکَ لَا تَدْخُلُ مَعَ عَلِيٍّ (علی بن یقطین وزیر هارون) فِی شِرَاءِ الطَّعَامِ إِنِّی أَظُنُّکَ ضَيِّقاً (معلوم می شود که زندگی تو تنگ است و توان خرید نداری) قَالَ قُلْتُ نَعَمْ فَإِنْ شِئْتَ وَسَّعْتَ عَلَيَّ (اگر صلاح می دانی به من توسعه بده) قَالَ اشْتَرِهِ. (۱) [۱]

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۱۸، ابواب ما یکتسب به، باب۵۲، شماره۲۲۳۷۲، ح۱، ط آل البیت.

این روایات صحیحه است.

عبارت (فَإِنْ شِئْتَ وَسَّعْتَ عَلَیَّ) ممکن است موهم این باشد که اجازه ی امام علیه السلام از باب ولایت باشد ولی چون این عبارت در کلام راوی است حجّت نیست.

عَنْهُ (حسین بن سعید) عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ رَجُلٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَشْتَرِی الطَّعَامَ فَیَجِیئُنِی مَنْ یَتَظَلَّمُ وَ یَقُولُ ظَلَمَنِی فَقَالَ اشْتَرِهِ. (۱) [۲]

این روایت مرسله است ولی چون از ابن ابی عمیر است، حجّت می باشد.

این روایت را باید به جایی حمل کنیم که حرام، مشخص نباشد بلکه با حلال مخلوط شده باشد و الا نباید آن را خرید.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (ابن خالد یا ابن عیسی) جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ (حسن بن محبوب متولد ۱۵۰ یعنی دو سال بعد از شهادت امام صادق علیه السلام و متوفای ۲۳۴) عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عُبَیْدَهَ (الحذاء که کفاش بوده است) عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مِنَّا یَشْتَرِی مِنَ السُّلْطَانِ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَهِ وَ غَنَمِ الصَّدَقَهِ وَ هُوَ یَعْلَمُ أَنَّهُمْ یَأْخُذُونَ مِنْهُمْ أَکْثَرَ مِنَ الْحَقِّ الَّذِی یَجِبُ عَلَیْهِمْ قَالَ فَقَالَ مَا الْإِبِلُ إِلَّا مِثْلُ الْحِنْطَهِ وَ الشَّعِیرِ وَ غَیْرِ ذَلِکَ (همان طور که گندم و جو را از مأموران دولتی می خرید که گاه از زمین های مقاسمه بود که مفتوح عنوه بوده که درآمدش مال دولت بوده است) لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَیْنِهِ (۲) [۳]

ص: ۷۱۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۱۹، ابواب ما یکتسب به، باب۵۲، شماره۲۲۳۷۴، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۱۹، ابواب ما یکتسب به، باب۵۲، شماره۲۲۳۷۶، ح۵، ط آل البیت.

این روایت صحیحه است.

الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی مِنَ الْعَامِلِ وَ هُوَ یَظْلِمُ قَالَ یَشْتَرِی مِنْهُ مَا لَمْ یَعْلَمْ أَنَّهُ ظَلَمَ فِیهِ أَحَداً (۱) [۴]

تمامی این روایات مخصوص به شبهه ی غیر محصوره است. البته باید توجه داشت که مال حرامی که مخلوط به حلال بوده کم بوده است مثلا شاید ده درصد آن حرام بوده و ما بقی حلال و امام علیه السلام خرید و فروش آنها را اجازه داده است زیرا حرام در آنها از حلال متمایز نبوده است.

الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ أَ یَشْتَرِی مِنَ الْعَامِلِ وَ هُوَ یَظْلِمُ فَقَالَ یَشْتَرِی مِنْهُ (۲) [۵]

روایات مربوط به جوائز سلطان: حکام جور گاه به شیعیان هدایایی می دادند و یا آنها را به سفره ی غذای خود دعوت می کردند و راوی سؤال می کند که آیا می توان از اموال آنها استفاده کرد و حال آنکه حلال آن با حرام مخلوط است. امام علیه السلام نیز اجازه می دهد و ظاهرا این اجازه از باب ولایت نیست بلکه از باب حکم واقعی است یعنی چون دایره ی شبهه وسیع است وجود چند درصد حرام در میان آن اموال بسیار ناچیز بوده است و لازم الاجتناب نبوده است.

ص: ۷۱۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۲۱، ابواب ما یکتسب به، باب۵۳، شماره۲۲۳۷۹، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۲۱، ابواب ما یکتسب به، باب۵۳، شماره ۲۲۳۸۰، ح۳، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَّادٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَرَى فِي رَجُلٍ يَلِي أَعْمَالَ السُّلْطَانِ (کارمند سلطان است) لَيْسَ لَهُ مَكْسَبٌ إِلَّا مِنْ أَعْمَالِهِمْ وَ أَنَا أَمُرُّ بِهِ (به خانه اش می روم) فَأَنْزِلُ عَلَيْهِ فَيُضِيفُنِي وَ يُحْسِنُ إِلَيَّ وَ رُبَّمَا أَمَرَ لِي بِالدِّرْهَمِ وَ الْكِسْوَةِ (به من پول و لباس می دهد) وَ قَدْ ضَاقَ صَدْرِي مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ لِي كُلْ وَ خُذْ مِنْهُ فَلَكَ الْمَهْنَأُ وَ عَلَيْهِ الْوِزْرُ. (۱) [۶]

روایات ربا: این روایات را قبلا اشاره کردیم و گفتیم مربوط به شبهات محصوره است زیرا فردی است که از دنیا رفته است و اموال او با ربا مخلوط است که امام علیه السلام می فرماید: اگر مال حرام را توانستید بشناسید آن را جدا کنید و به صاحبش بدهید و الا می توانید همه را استفاده کنید.

حرامی که واجب الاجتناب است در این روایات حرام واقعی نیست بلکه معلوم الحرام است که لازم الاجتناب می باشد و این نوعی تخفیف از ناحیه ی شارع بر وارث بوده است.

بقیت هنا امور:

الامر الاول: فی جواز ارتکاب الجمیع

یعنی در شبهه ی غیر محصوره که جواز ارتکاب داده شده است آیا می توان همه ی اطراف را مرتکب شد یا اینکه باید به مقدار ضرورت و نیاز بسنده کرد. مثلا آیا می توان از تمامی بقالی های قم که یک یا چند جا ماست نجس دارند از تمامی بقالی ها ماست خرید.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۲۱۳، ابواب ما یکتسب به، باب۵۱، شماره۲۲۳۵۶، ح۱، ط آل البیت.

۱.بعضی قائلند ارتکاب جمیع حرام است.

۲.بعضی قائلند ارتکاب جمیع اشکال ندارد.

۳.بعضی قائل به تفصیل شده است که اگر نیّت فرد این باشد که از این راه به حرام برسد مثلا در میان صد لیوان که یکی خمر است همه را استعمال کند که به خمر برسد و آن را بنوشد این کار حرام است ولی اگر ارتکاب جمیع از روی اتفاق صورت بگیرد اشکال ندارد.

قائلین به عدم جواز ارتکاب جمیع می گویند: حکم واقعی در اینجا حرمت است که باید اجتناب شود و ارتکاب جمیع موجب ارتکاب حرام است که باید از آن اجتناب شود.

یلاحظ علیه: در این مورد حرام انشائی وجود دارد ولی معلوم نیست که حرام مزبور فعلی هم باشد. شاید شارع مقدس در جایی که اطراف غیر محصوره باشد حکم را از فعلیت برداشته باشد و آن را انشائی کرده باشد در نتیجه ارتکاب آن جایز باشد. اول باید ثابت کرد که حکم مزبور فعلی است بعد حرمت را ثابت کرد.

بله نباید این کار موجب شود که مکلف حالت تجری به خود بگیرد و این را مسیری برای ارتکاب حرام قرار داده باشد.

الامر الثانی: حکم الکثیر فی الکثیر

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد ادامه می دهیم.

تنبیهاتی در شبهه ی غیر محصوره ۹۳/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهاتی در شبهه ی غیر محصوره (۱)

در خاتمه ی مبحث شبهه ی غیر محصوره تصمیم به بیان اموری داریم و اکنون به امر دوم (۲) رسیده ایم فنقول:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۶۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۶۸.

الامر الثانی: حکم الکثیر فی الکثیر

مثلاـ در شبهه ی محصوره که اطرافش وسیع است، در موردی است که حرام هم در آن میان فراوان است. مثلاـ گاه در میان صد اناء یک یا دو اناء نجس است ولی گاه تعداد اناء نجس زیاد است مثلا در میان هزار اناء یقین داریم که صد اناء نجس

است. آیا در اینجا هم اجتناب لازم نیست یا اینکه باید اجتناب کرد.

بر اساس اختلاف در مبنا، حکم متفاوت است. در مسأله ی عدم اجتناب از اطراف در شبهه ی غیر محصوره دو مبنا وجود داشت:

یک مبنا همانی بود که شیخ انصاری (۱) اتخاذ کرده بود و آن اینکه علم در شبهه ی غیر محصوره ضعیف است و به جای علم، وهم نشسته است و کسی به آن اعتنا نمی کند زیرا مثلاـ اگر کسی یک اناء را بر دارد، علم به اینکه این اناء همان اناء نجس باشد بسیار ضعیف است. طبق این مبنی باید در ما نحن فیه اجتناب کرد زیرا علم در این مورد که حرام نیز کثیر است دیگر خیلی ضعیف نیست. زیرا مثلا اگر هزار گوسفند داریم که صد تای آن غصبی است این در مقیاس کوچک تر مانند این است که ده گوسفند داریم که یکی از آنها غصبی می باشد و واضح است که این از باب شبهه ی محصوره بوده و لازم الاجتناب می باشد.

مبنای دیگر، مبنای محقق نائینی (۲) است که قائل است علت عدم اجتناب در شبهه ی غیر محصوره به سبب این است که مخالفت قطعیه حرام نیست زیرا اصلا قادر به مخالفت قطعیه نیستیم که بعد نتیجه گرفته بود که پس موافقت قطعیه نیز واجب نیست در نتیجه مخالفت احتمالیه نیز اشکال ندارد. در نتیجه می توان بعضی از اطراف را مرتکب شد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۶۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۶۸.

اضـافه می کنیم که بر اساس مبنای محقق نائینی نمی توانیم در اطراف علم اجمالی محصوره اصاله الطهاره جاری کنیم مثلا دو انـاء است و یکی نجس است نمی تـوانیم در مـورد هر یـک به تنهـایی استصـحاب طهـارت جـاری کنیم زیرا این کـار مسـتلزم مخالفت قطعیه است که حرام می باشد.

بر این اساس در جایی که شـبهه غیر محصوره است می توانیم در هر مورد که می خواهیم مرتکب شویم اصل جاری کنیم زیرا چون در این شبهه مخالفت قطعیه جایز است در نتیجه اصول در اطراف جاری می شود و می توان آن را مرتکب شد.

الامر الثالث (۱) : در شبهه ی غیر محصوره آیا اثر علم و شک هر دو ساقط است یا اینکه فقط اثر علم ساقط است.

اثر گـاه بر علم بـار می شود و گاه بر شک مثلا گاه علم اجمالی دارم یکی از دو اناء نجس است در اینجا حرمت متعلق به علم است و این موجب می شود که از هر دو اجتنـاب کنیم. ولی گـاه اثر متعلق بر شـک است مثلاـ آبی است که می خواهم بـا آن وضو بگیرم و شک دارم مضاف است یا مطلق. در اینجا نباید با آن وضو بگیرد زیرا موقع وضو باید اطلاق آب را احراز کنم و هنگام شک این امر احراز نشده است.

اذا علمت هـذا نقول: مثلاـ صـد اناء داریم و علم داریم دو یا سه تای آنها مضاف است در اینجا مطابق مبنای شـیخ انصاری می تـوانیم بـه یکی اکتفـاء کنـم زیرا شـیخ روی قـوت علم و ضـعف علم رفته است و در اینجـا علم من به اینکه همین انـاء که می خواهم وضو بگیرم همان آب مضاف باشـد علم ضـعیفی است که عقلاء به آن اعتنا نمی کننـد. حال که علم مانند لا علم شده است، شک هم مانند لا شک است زیرا شک از علم متولد می شود و وقتی علم، ضـعیف باشد شکی که از آن متولد می شود هم ضعیف است بنا بر این شک در اینکه این آب مضاف باشد قابل اعتنا نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۶۹.

اما مطابق مبنای محقق نائینی که روی حرمت مخالفت قطعیه و عدم آن تکیه کرده بود در اینجا قائل است که نمی توان به یکی اکتفاء کرد و مثلا اگر یقین دارد که در این صد تا سه تا مضاف است او باید از چهار اناء وضو بگیرد زیرا در این مورد هرچند علم از کار افتاده است ولی شک از کار نیفتاده است بنا بر این هنگام شک در اینجا آب، مضاف است یا نه نمی توان با آن وضو گرفت زیرا قاعده ی اشتغال می گوید که باید احراز شود که آب مطلق است و تا این احراز نشود نمی توان به کمتر از سه اناء اکتفاء کرد.

نقول: ظاهرا مبنای محقق نائینی با شیخ در نتیجه یکی است زیرا هرچند موقع وضو اگر شک کنیم که آب مطلق است یا نه باید اطلاق را احراز کنیم ولی این شک در جایی است که بکر باشد (مانند یک ظرف آب که می خواهم وضو بگیرم و نمی دانم مطلق است یا مضاف) ولی در ما نحن فیه شک ما بکر نیست زیرا شک در ما نحن فیه قبلا محکوم به عدم الاعتناء شده است دیگر حکم جدیدی ندارد. (زیرا قبل از وضو، شارع مقدس فرموده بود که علم اجمالی در این مورد که در شبهه ی غیر محصوره است لازم الاجتناب نیست)

الامر الرابع (۱) : لازم نیست که علم اجمالی تحت عنوان واحد باشد بلکه اگر تحت دو عنوان باشد نیز همان حکم را دارد (البته سخن دیگر در شبهه ی غیر محصوره نیست) مثلا گاه یقین داریم یکی از دو اناء نجس است در اینجا علم اجمالی تحت یک عنوان است. ولی گاه یقین داریم یکی از دو اناء یا نجس است و یا غصبی. در اینجا علم اجمالی تحت دو عنوان است که باز فرقی با مورد اول ندارد و همه ی اطراف لازم الاجتناب اند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۲.

اذا علمت هذا نقول:

الصوره الاولی: اگر فردی باشد که هم وضو گرفته است و هم غسل کرده باشد او از حدث اصغر و اکبر طاهر است. بعد بللی از او خارج شده است که بین بول و منی مردد است. اگر بول باشد باید وضو بگیرد و اگر منی باشد باید غسل کند. او باید بین غسل و وضو جمع کند زیرا علم اجمالی دارد که یا غسل واجب است یا وضو و باید هر دو را انجام دهد.

الصوره الثانیه: فردی است که فقط وضو ندارد ولی غسل کرده است و بلل مشتبهی از او خارج شده است. علم اجمالی در اینجا منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می شود. به این بیان که اگر مایع مزبور منی باشد باید غسل کند ولی اگر بول باشد، چیز جدیدی احداث نشده است زیرا قبلا هم می بایست وضو بگیرد و الآن هم باید وضو بگیرد. در نتیجه علم اجمالی منحل شده به این گونه که علم تفصیلی داریم که وضو بر فرد واجب است و شک بدوی در این که آیا غسل هم بر او واجب است یا نه که به آن اعتنا نمی شود.

الامر الخامس: ملاقی شبهه ی محصوره (۱)

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

ملاقی یکی از اطراف در شبهه ی محصوره ۹۳/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملاقی یکی از اطراف در شبهه ی محصوره (۲) (۳) (۴)

ص: ۷۲۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۳.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۲.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۹.

التنبیه الرابع: فی ملاقی احد اطراف الشبهه المحصوره

مثلاـ فرشی است که یکی از دو طرف آن نجس است دست تر من به یکی از دو طرف خورده است. بله اگر به هر دو طرف بخورد شکی نیست که دست نجس شده است ولی بحث در این است که به یک طرف خورده باشد آیا اجتناب از ملاقی (دست) واجب است یا نه.

برای روشن شدن مسأله مقدماتی را ذکر می کنیم:

المقدمه الاولی: توضیح معنای ملاقِی

گاه بعضـی از اساتیـد رسائل و کفایه مثال هایی می زننـد که ربطی به ملاقِی ندارد. ملاقِی این است که دست تر به یکی از دو گوشه بخورد در حـالی که از ملاقَی چیزی در دست من نباشـد. (ماننـد مثال خوردن دست تر به یک طرف فرش) ولی اگر از ملاقَی چیزی وارد ملاقِی شود دیگر سـخن از ملاقات نیست بلکه ملاقِی خود یکی از اطراف علم اجمالی می شود (۱) مثلا دو ظرف است که یکی از آنهـا نجس است و دست من هم خشک است. دسـتم به یکی از دو اناء برخورد می کنـد و تر می شود در اینجا چون از ملاقِی که آب است چیزی در ملاقَی که دست من است وارد شده است دست من خود طرف علم اجمالی می شود یعنی الآـن علم اجمـالی سه طرف دارد یعنی یـا آن انـاء نجس است و یـا اناء دیگر و دست من. بله دست من از نظر لغوی ملاقِی است ولی از نظر اصطلاحی چنین نیست بلکه طرف علم اجمالی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۳.

بر این اساس اگر یکی از دو اناء را دو قسمت کنیم هر دو قسمت طرف علم اجمالی قرار می گیرد یعنی سابقا یک اناء آن طرف بود و یک اناء این طرف و الآن یک اناء آن طرف است و دو اناء این طرف.

مثالی دیگر: دو درخت (۱) است و علم داریم یکی از این دو غصبی است. فصل بهار شده است و میوه های یکی را چیدیم. میوه ها طرف علم است نه ملاقِی با یکی از اطراف. یعنی سابقا یا آن درخت غصبی بود یا این درخت و الآن یا آن درخت غصبی است یا این درخت و محصولش.

همچنین است در مورد دو گوسفند (۲) غصبی که یکی از آنها بچه دار شده است که بچه طرف علم است.

التنبیه الثانی: شیخ انصاری (۳) قائل است که اگر بخواهیم حکم ملاقِی با شبهه را متوجه شویم باید ابتدا حکم ملاقِی با خود نجس قطعی را بدانیم.

اگر دست پاک به بول بخورد واضح است که باید از دست که ملاقِی نجس قطعی است اجتناب کرد. حال اجتناب از دست، فرد مستقلی است یعنی شارع هم فرموده است اجتنب عن النجس و بعد فرموده است: اجتنب عن ملاقی النجس یا اینکه اجتناب از ملاقِی نجس از شؤون (۴) اجتناب از نجس واقعی است و خودش خطاب مستقلی ندارد؟

ص: ۷۲۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۴.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص ۲۴۰.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۵.

ابن زهره که اهل حلب است (که در سابق در زمان دولت حمدانیین مرکز تشیع بوده است) در کتاب خود به نام الغنیه (۱) (۲) (که کتابی است در مورد اصول دین، علم اصول و فقه) مدعی است اجتناب از ملاقِی نجس فرد مستقلی نیست و به دلیل مستقلی برای اجتناب از آن احتیاج ندارم، بلکه اجتناب از آن از شؤون اجتناب از نجس واقعی است. زیرا خداوند در قرآن می فرماید: (وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ) (۳) رجز به معنای نجس است یعنی از نجاست دوری کن. ملاقِی با نجس، نجس است و باید از آن اجتناب کرد. (۴)

نقول: در قرآن گاه رِجز به کسر رآء داریم که هشت بار (۵) در قرآن تکرار شده است و در هفت مورد (۶) ، مراد از آن عذاب است مانند: (رِجْزاً مِنَ السَّماء) (۷) و یک جا به معنای نجس است: (وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ وَ یُذْهِبَ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّیْطان) (۸) [۱۶] که در جنگی از جنگ های اسلامی شب که شد، جمعی محتلم شده بودند که خداوند این آیه را نازل فرمود که ما باران فرستادیم تا از نجاستی که مسبّب از شیطان بود پاک شوید و هم نجاست ظاهری را بشویید و هم نجاست باطنی که غسل کردن است.

۱- غنیه النزوع، ابن زهره الحلبی، ج۱، ص۴۶.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۹.

۳- مدثر/سوره۷۴، آیه۵.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۵.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۵.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۶.

۷- بقره/سوره۲، آیه۵۹.

۸- انفال/سوره۸، آیه۱۱.

و گاه از به ضم راء (۱) است که در همان سوره ی مبارکه ی مدثر است.

مفسرین آن را به سه گونه تفسیر کرده اند:

۱.گاه گفته اند که مراد عذاب است یعنی از عذاب الهی دوری کن.

۲.گاه گفته اند که به معنای بت است یعنی از بت دوری کن.

۳.گاه گفته اند که به معنای نجس است که در شأن نزولش می گویند که وقتی رسول خدا (ص) در مکه بود یکی از مشرکین (۲) نجسی را روی ایشان ریخت که آیه ی مزبور نازل شد.

اگر دو معنای اول باشد، آیه ارتباطی به کلام ابن زهره ندارد. اشکال نشود که این دو تفسیر صحیح نیست زیرا معنا ندارد که خداوند به رسولش بفرماید که از عذاب یا بت دوری کند. جواب این است که این خطاب در واقع برای این است که ما حساب کار خود را بکنیم یعنی جایی که رسول خدا (ص) مشمول چنین حکمی است ما به طریق اولی باید مواظب باشیم. (۳)

بله کلام ایشان بر اساس تفسیر سوم قابل طرح است (البته اگر شأن نزول فوق صحیح باشد) ابن زهره می فرماید: بر این اساس نه تنها رسول خدا (ص) می بایست از نجاست دوری کند بلکه از ملاقی نجس که بدن ایشان بود هم می بایست اجتناب کند یعنی باید نجاست را آب بکشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۶.

نقول: چه مـانعی دارد که نجس و ملاقِی نجس، دو موضوع (۱) مسـتقل باشند ولی خطاب واحد داشته باشند. به عبارت دیگر، خطاب واحد دلیل بر وحدت موضوع نیست مثلا کسی است که غیبت کرده است و فرد دیگری است که دروغ گفته است و ما در خطابی واحد می گوییم: ای کسانی که گناه کرده اید توبه کنید.

بله، مـا نمی گوییم که حتمـا قول مـا صـحیح است، فقـط می گوییم که این احتمـال هم وجود دارد و کلام ابن زهره می تواند صحیح نباشد.

جمعی به نفع ابن زهره به روایتی اسـتدلال کرده اند و آن روایتی است که جابر جعفی (۲) (۳) از امام باقر علیه السلام نقل می کند:

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَـدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَـى الْيَقْطِينِيِّ عَنِ النَّضْـرِ بْنِ سُوَيْـدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِـمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ وَقَعَتْ فَأْرَةٌ فِی خَابِيَةٍ فِيهَا سَمْنٌ أَوْ زَيْتٌ فَمَا تَرَى فِی أَكْلِهِ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع لَا تَأْكُلْهُ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ الْفَأْرَةُ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ أَتْرُکَ طَعَـامِی مِنْ أَجْلِهَـا قَـالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّکَ لَمْ تَسْـتَخِفَّ بِالْفَأْرَهِ وَ إِنَّمَا اسْـتَخْفَفْتَ بِـدِينِکَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَهَ مِنْ كُلِّ شَیْ ءٍ (۴) [۲۳]

ص: ۷۲۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۷.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۴۱.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۲۰۶، ابواب الماء المضاف، باب۵، شماره۵۲۸، ح۲، ط آل البیت.

جابر بن یزیـد محل اختلاف است و برخی او را تأیید می کنند و بعضـی تضـعیف. ابن غضایری که اکثر روات را تضـعیف می کند او را تأیید کرده است و می گوید او ثقه است. با این حال نجاشـی (۱) این را قبول ندارد و می گوید اصحاب با او به دید تردید می نگردند.

به هر حال جابر جعفی می گوید که نزد امام علیه السلام بوده است که فردی وارد شده عرض کرد: خم بزرگی وجود دارد که در آن روغن حیوانی یا زیت است که متأسـفانه موشـی در آن افتاد و مرد حال چه باید کنم. امام علیه السـلام دستور به اجتناب داد.

اسـتدلال این گونه است که امام علیه السـلام فرمود: (إِنَّکَ لَمْ تَسْـتَخِفَّ بِالْفَأْرَهِ) یعنی به جای اینکه بفرماید: (إِنَّکَ لَمْ تَسْتَخِفَّ بالطعام) فرموده است موش برای تو کم ارزش نیست (بلکه دین خدا برای تو بی ارزش است) زیرا موش که اصلا ارزشی برای فرد نداشت بعد امام علیه السـلام اضافه می کند (إِنَّمَا اسْـتَخْفَفْتَ بِدِینِکَ) یعنی اگر روغن را بخوری این حکم که خداوند میته را نجس کرده است زیر پا گذاشـته ای. این نشان می دهـد که عـدم اجتناب از روغن در حکم عـدم اجتناب از میته است بنا بر این اجتناب از روغن که ملاقِی میته است از شؤون اجتناب از میته می باشد که خود نجس است.

یلاحظ علیه: حتی اگر سـند حـدیث صـحیح باشد می توان در دلالت آن نیز اشـکال کرد و آن اینکه چون سائل از فاره سـخن گفت امام علیه السلام نیز در جواب فاره را داخل کرد. مانند اینکه خداوند می فرماید: (وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اللَّهُ) (۲) و یا در جایی دیگر می فرماید: (وَ جَزاءُ سَیِّئَهٍ سَیِّئَهٌ مِثْلُها) (۳) واضـح است که جزاء سیئه دیگر سیئه نیست ولی ذکر سیئه در جزاء از باب هماهنگی (۴) در سخن است.

ص: ۷۲۹

۱- رجال النجاشی، النجاشی،ج۱، ص۱۲۸.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۵۴.

۳- شوری/سوره۴۲، آیه۴۰.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۸.

بنا بر این ممکن است امام علیه السلام در مقام این نباشد که خوردن روغن فوق در باب خوردن میته است.

امام قدس سره اشکال دیگری مطرح می کرد و آن اینکه شاید فاره در روغن مدتی باقی مانده و از هم پاشیده (۱) (۲) باشد به گونه ای که خوردن روغن مستلزم خوردن موش بوده باشد و الا خوردن روغن ارتباطی به خوردن میته ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دلائل کسانی را می خوانیم که قائلند ملاقِی نجس دلیل مستقلی (۳) بر اجتناب دارد و از شؤون نجس نیست.

بحث اخلاقی:

عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَ عَلَّمَهُ (۴)

نوع مردم در زمان رسول خدا (ص) حافظه ی قوی داشتند و قرآن را فرا گرفته بودند آیا همه بهترین مردم بودند؟ بنا بر این مراد کسانی است که قرآن را به شکل واقعی یاد گرفته باشد و آموزش دهد.

اگر قرآن خواندن بدون تأمل و دقت باشد اثری در روح انسان نمی گذارد ولی اگر به شکل ترتیب و آرام آرام خوانده شود آن موقع دارای اثر خواهد بود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۸.
۲- تهذیب الاصول، تقریر بحث السید روح الله الخمینی، الشیخ جعفر السبحانی، ج۲، ص۲۹۸، ط جماعه المدرسین.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۸.
۴- مستدرك الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۴، ص۲۳۵، حدیث۱۳.

مناسب است انسان هر روز علاوه بر قرآن خواندن روز مره سوره ی یاسین را بخواند و در آیه ی (سَلامٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحیم) (۱) تأمل کند.

در روایت است که امام رضا علیه السلام هر روز سه جزء و در هر ماه یک قرآن را ختم می کرد.

حکم ملاقِی اطراف علم اجمالی ۹۳/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم ملاقِی اطراف علم اجمالی

سخن درباره ی احکام ملاقی با اطراف علم اجمالی است. گفتیم باید سه مقدمه را قبل از شروع بحث یادآور شویم.

مقدمه ی اول در بیان معنای ملاقِی (۲) است و آن اینکه اثری از ملاقَی نباید در ملاقِی باشد. بنا بر این اگر کسی دستش به یکی از دو اناء مشتبه بخورد و قطرات آن در دستش باشد، دست که ملاقِی است طرف علم اجمالی (۳) قرار می گیرد و خارج از محل بحث است. بحث در موردی مانند فرش است که یکی از دو طرف آن نجس می باشد که دست انسان که تر بود به یکی از آن دو طرف خورده باشد.

مقدمه ی دوم عبارت است است اینکه اجتناب از ملاقِی نجس قطعی (نه ملاقی مشتبه) از شؤون (۴) اجتناب از ملاقَی است یا اینکه خودش موضوع مستقلی است. ابن زهره قائل بود که اجتناب از ملاقَی از شؤون اجتناب از ملاقی است. استدلال ایشان (۵) (۶) و جواب ایشان را بیان کردیم.

ص: ۷۳۱

۱- یس/سوره۳۶، آیه۵۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۳.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۵.
۵- غنیه النزوع، ابن زهره الحلبی، ج۱، ص۴۶.
۶- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۳۹.

فرد دیگری که قول ابن زهره را قبول داشت با حدیث جعفی (۱) (۲) استدلال کرد که آن را نیز بیان کردیم و جواب آن را نیز توضیح دادیم.

اما دلائل کسانی که قائلند اجتناب از متنجس موضوع مستقلی (۳) است و از شؤون ملاقَی به حساب نمی آید. (مخفی نماند که بحث از ملاقِی نجس واقعی است.)

دلیل اول: استدلال به روایت مشهور (۴)

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی جَمِیعاً عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ إِذَا کَانَ الْمَاءُ قَدْرَ کُرٍّ لَمْ یُنَجِّسْهُ شَیْ ءٌ (۵) [۱۰]

ما همه از حدیث علیت و معلولیت (۶) متوجه می شویم یعنی اذا لم یبلغ الماء قدر کر ینجسه کل شیء. بنا بر این نجس علت است و متنجس معلول. علت و معلول نمی توانند از شؤون یکدیگر باشند بلکه هر کدام امر مستقلی اند. شؤون در جایی مطرح است که دو چیز مستقل نباشند و یکی وابسته به دیگری باشد.

ص: ۷۳۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۷.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۲۴۱.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۸.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۸.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۵۹، ابواب ماء المطلق، باب۹، شماره۳۹۶، ۶۴، ط آل البیت.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۸.

دلیل دوم: قیاس باب نجاسات به باب طهارات (۱)

در باب طهارات می گوییم: الماء مطهِر للنجس یعنی مطهِر، سبب و مطهَر مسبَب است. در باب نجاسات هم چیزی داریم به نام نجس که سبب است و متنجس که مسبَب می باشد. (در دلیل اول روی حدیث تکیه کرده بودیم و در اینجا روی قیاس این دو باب با هم)

دلیل سوم: گاه ملاقَی حکمی دارد که ملاقِی آن حکم را ندارد. (۲) مثلا اگر آب دهان سگ در ظرفی بیفتد باید آن را دو بار (و یا احتیاطا هفت بار) خاکمال کرد ولی اگر دست من به آن ظرف بخورد لازم نیست که آن را نیز خاکمال کنم. اگر ملاقِی نجس در حکم ملاقَی بود می بایست حکم نجس را دارا بود.

المقدمه الثالثه: گاهی موضوع به گونه ای است که حکم معلوم بالتفصیل با حکم معلوم بالاجمال یکسان است ولی گاه این دو با هم فرق دارد.

مثلا در میان دو اناء اگر نجس معلوم بالتفصیل باشد باید از آن اجتناب کرد و اگر معلوم بالاجمال باشد از آن (هر دو) هم باید اجتناب کرد. بنا بر این اجتناب در هر دو صورت وجود دارد.

اما گاه دو اناء است که یکی آب است و دیگری خمر. اگر کسی خمر را که می داند در اناء سمت راست است بخورد باید هشتاد تازیانه بخورد ولی اگر یکی از دو اناء مشتبه که یکی خمر است را بخورد هرگز تازیانه نمی خورد (فقط تعزیر می شود) مگر اینکه اصابت به واقع کند. زیرا تازیانه روی عنوان خمر رفته است و او خمر را نخورده است (در فرضی که آنچه خورده است آب بوده باشد.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۹.

اذا علمت هذه المقدمات الثلاث فاعلم: در ملاقی اطراف علم اجمالی سه قول وجود دارد:

۱.قول به اجتناب. بنا بر این اگر دست تر به یکی از دو گوشه ی فرش بخورد باید از دست اجتناب کرد و آن را آب کشید.

۲.شیخ انصاری در رسائل قائل است که اجتناب لازم نیست.

۳.تفصیلی است که محقق خراسانی به آن قائل است که ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

اما القول الاول: باید از ملاقی اطراف علم اجمالی اجتناب کرد.

قائل به این قول می گوید: در ما نحن فیه سه علم (۱) وجود دارد و آن اینکه یا گوشه ی سمت راست فرش نجس است یا سمت چپ و دست من نیز تر بود و به یک طرف خورد.

۱.یا ملاقَی (سمت راست فرش که دستم به آن خورد) نجس است و یا طرف دیگر فرش.

۲.یا ملاقِی (دست من) نجس است و یا طرف دیگر فرش (سمت چپ فرش).

۳.یا ملاقِی و ملاقَی نجس است یا طرف دیگر فرش.

نتیجه این می شود که به حکم علم دوم و سوم باید از دست نیز اجتناب کرد.

یلاحظ علیه: سابقا در مورد علم اجمالی گفتیم که یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. مثلا ـ اگر انایی باشد که حاوی آب نجس باشد و اناء دیگر نیز حاوی آب طاهر. بعد یک قطره خون در یکی بیفتد در اینجا علم اجمالی منجز نیست زیرا آنی که نجس بود کما کان نجس است و علم اجمالی در آن چیزی جدیدی احداث نکرده است. از این رو علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی و آن اینکه اناء سمت راست که نجس بود یقینا نجس است و شک بدوی در نجاست اناء سمت چپ که در آن برائت جاری می شود.

ص: ۷۳۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۵۸۰.

با توجه به این مقدمه علم دوم منجز نیست زیرا سمت چپ فرش به حکم علم اجمالی اول واجب الاجتناب شده بود تفصیلا از این رو دست من که به طرف دیگر خورده است نجاست آن از باب شبهه ی بدویه می شود و در آن برائت جاری می شود.

اما علم سوم نیز در واقع ترکیب علم اول و دوم است و چیز مستقلی نیست.

از این بیان ارتباط مسأله ی قبلی با ما نحن فیه مشخص می شود و آن اینکه آیا نجاست ملاقِی از شؤون ملاقَی است یا مستقل می باشد. ما در آنجا قائل بودیم که مستقل است. در ما نحن فیه هم اگر دست من که ملاقِی است از شؤون ملاقَی بود نمی توانستیم در آن برائت جاری کنیم ولی چون قائل هستیم که مستقل است می توانیم در آن برائت جاری کنیم.

قول شیخ انصاری (۱) : ایشان قائل است که اجتناب از ملاقِی لازم نیست.

در ما نحن فیه نجاست ملاقِی مسبَّب از نجاست ملاقَی است یعنی اگر ملاقَی نجس باشد ملاقِی نیز نجس است و الا نه.

رتبه ی سبب با مسبّب فرق دارد سبب در رتبه ی علت است و مسبّب در رتبه ی معلول.

بر این اساس باید از دو طرف فرش اجتناب کرد زیرا اگر در هر کدام بخواهیم اصاله الطهاره جاری کنیم این دو با هم متعارض خواهند بود و ساقط می شوند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۱.

اما اصاله الطهاره در ملاقِی در رتبه ی آن دو نیست بلکه در رتبه ی بعد است بنا بر این با آن معارض نمی باشد.

به همین دلیل گفته نشود که اصاله الطهاره در ملاقِی (دست) با اصاله الطهاره با طرف دیگر فرش معارض است زیرا این دو در یک رتبه نیستند. طرف دیگر فرش در رتبه ی سبب است ولی دست که ملاقِی است در رتبه ی مسبّب.

اما قدس سره اشکال واضحی به این بیان دارد که ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن اشاره می کنیم.

اجتناب از ملاقِی یکی از اطراف علم اجمالی ۹۳/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجتناب از ملاقِی یکی از اطراف علم اجمالی

سخن در ملاقِی یکی از اطراف علم اجمالی است که آیا باید از آن اجتناب کرد یا نه. کسانی که می گویند اجتناب از ملاقِی لازم نیست دو بیان دارند:

اول اینکه ملاقِی موضوع مستقلی (۱) است. اصاله الطهاره در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود زیرا با هم تعارض و تساقط می کنند ولی اصاله الطهاره در ملاقِی بدون معارض جاری می شود.

بیان دوم بیانی است که شیخ انصاری (۲) فرموده است و آن اینکه ایشان از راه سببیت و مسببیت اقدام کرده می فرماید: ملاقِی مسبّب است و ملاقَی سبب و مرتبه ی سبب مقدم بر مرتبه ی مسبّب است بنا بر این اگر اصل در ناحیه ی سبب جاری نشود (چون به تعارض می انجامد) ولی مسبّب، خود موضوع مستقلی است و اصل در آن جاری می شود.

ص: ۷۳۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۷۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۱.

به تعبیر دیگر، اصاله الطهاره در درجه ی اول دو گوشه ی فرش را شامل می شود و در درجه ی دوم ملاقِی فرش را. اصاله الطهاره در درجه ی اول تعارض و تساقط می کند ولی در درجه ی دوم که درجه ی مسببیت است بدون معارض جاری می شود.

امام قدس سره اشکال واضحی به کلام شیخ وارد می کند و آن اینکه رتبه ها موضوع احکام است یا مصادیق خارجیه؟ اگر رتبه ها موضوع احکام باشد حق با شیخ انصاری است زیرا رتبه ی سبب با رتبه ی مسبّب متفاوت است. ولی اگر بگوییم موضوع احکام رتبه های عقلی (۱) نیست بلکه موضوعات خارجیه است در این حال دو طرف فرش و ملاقِی همه در یک رتبه و در عرض هم هستند. بنا بر این اگر سخن از تعارض باشد هر سه را شامل می شود. یعنی اصاله الطهاره در هر سه طرف

جاری می شود و همه با هم تعارض و تساقط می کنند.

بنا بر این بهتر است روی بیان اول تکیه کنیم و بگوییم: ملاقِی موضوع مستقلی است که با اطراف علم اجمالی فرق دارد. وقتی روی موضوع مستقل تکیه می کنیم می توانیم قائل شویم که اصاله الطهاره در ملاقِی اجرا شود و به تعارض نینجامد. (هم می توان از اصاله الطهاره استفاده کرد و هم از استصحاب طهارت هرچند اصاله الطهاره افضل است و در محل خود توضیح داده شده است.)

ص: ۷۳۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۲.

بنا بر این لازم نیست از ملاقِی احد الاطراف اجتناب کنیم.

اما نظر محقق خراسانی: ایشان می فرماید: در ما نحن فیه سه صورت (۱) وجود دارد:

الصوره الاولی: لا یجب الاجتناب عن الملاقِی

الصوره الثانیه: یجب الاجتناب عن الملاقِی و الملاقَی و الطرف الآخر

الصوره الثالثه: یجب الاجتناب عن الملاقِی و الطرف الآخر دون الملاقَی. بعد ایشان برای صورت سوم دو مثال می زند. اینجا از باب زیاده الفرع علی الاصل است یعنی از ملاقِی (دست) باید اجتناب کرد ولی از ملاقَی لازم نیست.

اما الصوره الاولی: المیزان فیه هو تقدم العلم الاجمالی علی الملاقاه

یعنی اگر علم اجمالی بر ملاقات متقدم شود دیگر لازم نیست از ملاقِی اجتناب کنیم و فقط باید از دو طرف اجتناب کنیم.

مثلاـ یکی از دو طرف فرش نجس است. دست تر من نیز به یکی از دو طرف خورده است. در اینجا علم اجمالی مقدم و ملاقات متأخر است از این رو لازم نیست که از دست اجتناب کنم. علت آن همان دو بیانی است که در ابتدا ذکر کردیم. محقق خراسانی در واقع در این رتبه، نوآوری ندارد و همان کلام شیخ انصاری و دیگران را پذیرفته است. (زیرا علم اجمالی در این حال علی کل تقدیر منجز نیست و نمی توانم بگویم یا دست من واجب الاجتناب است یا طرف دیگر فرش زیرا طرف دیگر فرش به علم اجمالی اول واجب الاجتناب شده بود و سابقا هم گفتیم یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف (۲) علی کل تقدیر.)

ص: ۷۳۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۳.

اما الصوره الثانیه: المیزان فیه هو تقدم الملاقاه علی العلم الاجمالی

مثلا یکی از دو طرف فرش نجس شده بود و من خبر نداشتم بعد دستم که تر بود به یکی از دو طرف فرش خورد و بعد فردی به من خبر داد که سابقا یکی از دو گوشه ی آن نجس بوده است. در اینجا نجاست، متقدم است ولی علم من به نجاست، متأخر است. در این حال هنگامی که من علم پیدا می کنم که یکی از دو طرف فرش نجس است در واقع یک طرف علم بسیط است و طرف دیگر مرکب یعنی یا آن طرف فرش نجس است یا طرف دیگر و دست من (ملاقِی و ملاقَی)

اما الصوره الثالثه (۱) (۲) [۷]: این صورت دو مصداق دارد:

اما مصداق اول: علم اجمالی دارم یا ملاقِی نجس است یا آن طرف فرش. در این حال باید از ملاقِی اجتناب کنم (کاری نداریم که این علم اجمالی از کجا و چگونه حاصل شده است) بعد دو علم دیگر ایجاد می شود:

اول اینکه علم پیدا کردم که دستم با این گوشه (۳) ملاقات کرده است.

دوم اینکه علم پیدا کردم یا ملاقَی (این طرف فرش) نجس است یا آن طرف فرش.

در اینجا علم دوم منجز نیست و اجتناب از ملاقَی لازم نیست زیرا آن طرف به وسیله ی علم اجمالی اول لازم الاجتناب بود از این رو علم اجمالی دوم در آن طرف اثر گذار نیست از این رو ملاقَی یکه و تنها باقی می ماند و اصاله الطهاره در آن بدون معارض جاری می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۴.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۴.

یلاحظ علیه: این مثال قابل مناقشه است زیرا از محقق خراسانی می پرسیم علم اجمالی اول که یا دست من (ملاقِی) نجس است یـا طرف دیگر فرش از کجـا ایجـاد شـده است و به گونه ای است که نجاست ملاقِی از ملاقَی سرچشـمه نمی گیرد؟ اگر واقعا چنین فرضی وجود داشته باشد کلام محقق خراسانی صحیح است زیرا این علم اجمالی منجز است و علم اجمالی دوم که یکی از دو طرف فرش نجس است دیگر اثر گذار نیست.

مثلا دو ظرف است که علم اجمالی داشـتم یا سمت چپ نجس است یا سمت راست و بعد می دانم قطره ی خونی یا در ظرف سمت چپ افتـاد و یا در ظرف سوم. علم اجمالی در این صورت منجز نیست زیرا قبلا ظرف سـمت چپ واجب الاجتناب شـده بود و علم اجمالی دوم علی کل تقدیر منجز نیست.

ولی این خـارج از فرض است زیرا بحث در جـایی است که نجاست ملاقِی از ملاقَی نشأت گرفته باشـد نه اینکه نجاست آن از جـای دیگری باشـد. بنـا بر این علم اجمـالی منقلب می شـود یعنی معلوم می شود که علم اجمـالی اول که می گفتم یـا ملاقِی نجس است یـا طرف دیگر فرش غلـط بوده است و من به اشـتباه تصور می کردم که دست من طرف علم اجمـالی است و حال آنکه چون نجـاست ملاقِی از ملاقَی بوده است در واقع ملاقَی طرف علم اجمـالی بوده است. در نتیجه ملاقِی و ملاقَی یکپارچه می شود و هر دو طرف علم اجمالی می شود و باید هر دو باید اجتناب کرد.

ص: ۷۴۰

ان شاء الله در جلسه ی بعد در مورد اجتناب از ملاقِی و عدم آن ضوابط و قواعد خاصی را بیان می کنیم.

ملاقِی یکی از اطراف در علم اجمالی ۹۳/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملاقِی یکی از اطراف در علم اجمالی

محقق خراسانی در ملاقِی احد الاطراف تفصیلی (۱) داشت. به تفصیل سوم (۲) (۳) ایشان رسیده ایم و آن اینکه ایشان معتقد است این فرض به گونه ای است که از ملاقِی (دست) باید اجتناب کرد ولی لازم نیست از ملاقَی (یکی از دو طرف فرش که نجس است) اجتناب کرد. این کلام عجیب است زیرا لازمه ی آن این است که فرع لازم الاجتناب باشد ولی اصل لازم الاجتناب نباشد.

سپس محقق خراسانی برای آن، دو مثال می زند. مثال اول را دیروز بررسی کردیم.

اما مورد دوم: روز پنج شنبه اتفاقی افتاد که یا این سجاده نجس شده بود و یا آن سجاده و من بی اطلاع بودم. بعد روز جمعه دست من به یکی از آن دو سجاده خورد و سجاده ی دیگر که دستم به آن خورده بود از محل ابتلاء بیرون رفت مثلا دزد آن را ربود. سپس در روز شنبه علم پیدا کردم که یا این سجاده نجس است یا آن سجاده که ملاقَی بود و دزد آن را برده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۸۴.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۳.

در این فرض، لازم نیست از ملاقَی (سجاده ای که دزد برد) اجتناب کنم بلکه باید از ملاقِی (دست) و سجاده ی دیگر اجتناب کنم و حتی اگر دزد آن سجاده را برگرداند باز هم لازم نیست از آن اجتناب کنم. زیرا مادامی که آن سجاده از محل ابتلاء خارج است در آن اصاله الطهاره جاری نیست ولی اصاله الطهاره در ملاقِی و سجاده ی دیگر اگر جاری شود با هم تعارض و تساقط می کند. قهرا باید بگوییم که ملاقِی و گوشه ی دیگر واجب الاجتناب است. بعد اگر دزد آن سجاده را برگرداند از آن لازم نیست اجتناب کنیم زیرا علم اجمالی اول (یا دست من نجس است یا سجاده ی موجود) منجز بود و علم اجمالی دوم (یا آن سجاده نجس است یا این سجاده) دیگر بی اثر است.

یلاحظ علیه: خروج از محل ابتلاء موجب نمی شود که اصاله الطهاره در آن طرف جاری نشود. بله جایی که طرف علم اجمالی بی اثر باشد موجب می شود که اصل در آن جاری نشود و حال آنکه در ما نحن فیه آن طرف دارای اثر است. اثرش این است که اگر ملاقَی پاک باشد، ملاقِی نیز پاک است. بنا بر این اصاله الطهاره در هر دو سجاده اگر جاری شود معارض می شود. از این رو وقتی آن سجاده برگردانده شد، همچنان واجب الاجتناب است زیرا هرچند از محل ابتلاء بیرون بود ولی

بی اثر نبود بنـا بر این بایـد هم از دو سـجاده اجتنـاب کرد و هم از ملاـقِی که دست است زیرا ملاقـات قبـل از علم اجمالی بود (روز جمعه) و علم اجمالی بعد (روز شنبه) و هرجا که علم اجمالی متأخر باشد هم باید از ملاقِی اجتناب کرد و هم از ملاقَی.

ص: ۷۴۲

نقول: در علم اصول بایـد قواعـدی را ذکر کنیم که منظم و مترتب باشـد. مـا در مورد اجتنـاب از ملاـقِی و عـدم اجتناب از آن ضابطه ای را ذکر می کنیم:

القاعده الاولی: هر جا که علم اجمالی بر ملاقات مقدم باشد لازم نیست از ملاقِی اجتناب کرد. مثلا یک ماه پیش یا آن گوشـه ی فرش نجس بـود یـا این گوشه و الآـن دست من که تر بود به یکی از دو گوشه برخورد کرد در اینجـا لاـزم نیست از دسـت اجتنـاب کنم و دلیـل آن همـان دو بیـان سـابق است و آن اینکه یک ماه قبل علم اجمالی منجز شـده بود که یا این طرف فرش نجس است یـا آن طرف فرش و اصـاله الطهـاره در آن دو طرف بـا هم معـارض بود در نتیجه بایـد از هر دو طرف اجتناب می کردم ولی دست من فرد مستقلی است که در آن اصاله الطهاره بـدون معارض جاری می شود. (بله اگر به هر دو طرف دسـت می زدهم دستم یقینا نجس بود.)

القاعـده الثانیه: اگر اول ملاقات صورت بگیرد و بعد من علم پیدا کنم که یک گوشه ی فرش قبل از ملاقات نجس بوده اسـت در این صورت بایـد از ملاـقِی اجتنـاب کرد. زیرا من هنگامی علم پیـدا می کنـد که یکی از دو گوشه ی فرش نجس است که قبلش ملاقـات رخ داده بود از این و ملاـقِی و ملاـقَی با هم یکپارچه می شود و علم من به این گونه است که یا ملاقِی و ملاقَی نجس است و یا طرف دیگر. بنا بر این باید از ملاقِی اجتناب کرد زیرا دست من نیز طرف علم قرار می گیرد.

ص: ۷۴۳

بحث اخلاقی:

اعتکاف در واقع یک نوع تهذیب نفس است و مسلما تهذیب بر تعلیم مقدم است زیرا باغبانی که بخواهد در سرزمینی درختی را بکارد ابتدا سنگ ها و کلوخ ها را از باغ بیرون می برد این کار را تخلیه می گویند و تا تخلیه نباشد تحلیه صورت نمی پذیرد یعنی مادامی که زمینه ی پاکی در روح انسان نباشد هرگز گلهای معرفت و اخلاق رشد نمی کند. ابتدا باید نفس را از خودخواهی، حسد، بدخواهی و سایر صفات رذیله خارج کنیم تا به کمالات روحی بتوانیم دست یابیم. یکی از فلسفه ی اعتکاف تهذیب نفس است زیرا انسان سه روز از عالم مادی منفک می شود و در خانه ی خدا به تهذیب نفس می پردازد.

در کشور ما رسم شده است که اعتکاف فقط در ماه رجب باشد و خوب است در ماه های دیگری مانند ماه شعبان یا رمضان نیز باشد که رسول خدا (ص) در ماه شعبان و رمضان به اعتکاف می رفت. خوب است در طول سال برنامه هایی برای اعتکاف باشد.

اعتکاف مسأله ای است که در قرآن نیز به آن اشاره شده است کما اینکه خداوند می فرماید: (وَ أَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَساجِدِ) (۱)

بحث بعدی ما در اقل و اکثر ارتباطی است

شبهه ی وجوبیه ۹۳/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی وجوبیه

گفتیم شک در مکلف به گاه از باب شبهه ی تحریمیه است و گاه وجوبیه (۲) و گاه از باب دوران امر بین المحذورین. دوران امر بین المحذورین را در باب اصاله التخییر خواندیم، شبهه ی تحریمیه چهار قسم دارد زیرا شک یا ناشی از فقدان نص است یا اجمال نص و یا تعارض نصین و یا شبهه ی موضوعیه. سه مورد اول چون در فقه مصداق ندارد آنها را بحث نکردیم و فقط شبهه ی موضوعیه را بحث کردیم و گفتیم یا در شبهه ی محصوره است و یا غیر محصوره.

ص: ۷۴۴

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۲.

اما مقام دوم که شبهه ی وجوبیه است فنقول:

المقام الثانی فی الشبهه الوجوبیه:

و قبل الورود فی البحث نقدم امورا:

الامر الاول: این شبهه نیز به همان چهار قسم فوق تقسیم می شود و هر یک از آنها خود بر دو قسم است گاه از باب دوران امر بین المتباینین است (مثلاـ نمی دانم ظهر واجب است یا جمعه و یا قصر واجب است یا اتمام) ما این چهار مطلب را بحث نمی کنیم زیرا حکم در آنها واضح است و آن اینکه باید احتیاط کرد و دیگر فرقی ندارد که منشأ شک اجمال نص است یا سه مورد دیگر.

قسم دیگر دوران امر بین اقل و اکثر است که آن نیز بر چهار قسم فوق تقسیم می شود. شیخ انصاری هر چهار مورد را جداگانه بحث کرده است ولی محقق خراسانی در جایی که منشأ شک اجمال نص، تعارض نصین یا فقدان نص باشد را یکپارچه است و حق هم با ایشان است زیرا فرقی ندارد که منشأ شک چه باشد. (بعد شبهه ی موضوعیه را مستقلا بحث کرده است.)

فنقول: شبهه ی وجوبیه در دوران امر بین الاقل و الاکثر و در جایی که منشأ شک یا از باب فقدان نص است یا اجمال نص یا تعارض نصین. که باید دید آیا باید احتیاط کرد و اکثر را آورد یا اینکه می توان برائت جاری کرد.

الامر الثانی (۱) (۲) (۳) : ما الفرق بین الاقل و الاکثر الاستقلالیین او الارتباطیین

ص: ۷۴۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۲.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۳.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۵.

این نکته را در ضـمن مثالی توضیح می دهیم: مثلا به بقالی بدهکارم و نمی دانم ده تومان به او بدهکارم یا بیست تومان این از باب اقل و اکثر استقلالی [(۱)] است ولی اگر نـدانم در نماز آیا قنوت یا جلسه ی استراحت، جزء نماز است یا نه این از باب اقل و اکثر ارتباطی می باشد.

به عبارت دیگر این دو قسم در سه جا با هم فرق [(۲)] دارند:

۱.یختلفـان وجوبـا و حکمـا، زیرا در مثـال بـدهکاری به بقـالی، هر ریـالی برای خـود وجوبی جـداگانه دار بر خلاـف جلسه ی استراحت در نماز که اگر واجب باشد وجوب مستقلی ندارد بلکه در ضمن نماز، واجب است.

۲.یختلفان ملاکا و غرضا. در بـدهکاری به بقالی هر ریالی که بـدهم یک غرض حاصل می شود. مثلا اگر ده ریال بدهکارم و پنـج ریـال بـدهم به همـان انـدازه ی غرض حاصل شـده است و ذمه ی من بری شـده است. اما در نماز اقل به تنهایی ملاک و غرض مستقلی ندارد و اگر اکثر واجب باشد با اتیان اقل (نماز بدون جلسه ی استراحت) هیچ عملی انجام نشده است.

۳.یختلفان اطاعه و عصـیانا: اگر در بدهکاری به بقالی شش ریال را بدهم به همان اندازه امر خداوند را اطاعت کرده ام هرچند مـا بقی را نـدهم ولی در اقل و اکثر ارتباطی اگر اقل را بیاورم و حال آنکه اکثر واجب باشـد ماننـد آن است که هیـچ عملی را انجام نداده باشم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۳.

الامر الثالث: ان المشکوک فی الاقل و الاکثر الارتباطیین علی اقسام ثلاثه: تاره (۱) یکون جزئا و اخری شرطا و ثالثه قیدا.

یعنی اکثری که شک دارم آیا واجب است یا نه بر سه قسم فوق است.

۱.اگر جزء باشد یعنی هم قید داخل در مأمور به است و هم تقیّد مانند قنوت. یعنی اگر قنوت در نماز واجب باشد، هم قنوت جزء مأمور به است و هم نماز مقید به آن است.

۲.اما اگر شرط باشد یعنی قید خارج است ولی تقید داخل است مانند وضو برای نماز که خارج از نماز است ولی نماز مقید به وضو است. به عبارت علمی تر، شرط آنی است که منشأ انتزاع داخل است ولی منتَزَع داخل است. غسلات و مسحات منشأ انتزاع است که از آن طهارت نفسانیه انتزاع می شود که داخل در نماز است.

۳.اگر قید باشد یعنی حالتی در مأمور به است که بود و نبودش در خارج اثری ندارد ولی در مقام تصور موجب تفاوت می شود مثلا رقبه ی مؤمنه و کافره (۲) در خارج یکی هستند ولی در مقام تصور، رقبه ی مؤمنه حالتی دارد که رقبه ی کافره آن را ندارد.

محقق خراسانی در اینجا بسیار مجمل رد شده است و جزء و شرط و قید را به اجمال بحث کرده است ولی شیخ انصاری آنها را روشن تر بحث کرده است ما نیز مسلک شیخ انصاری (۳) را ادامه می دهیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۳.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۳.

اذا دار امر الواجب بین الاقـل و الاـکثر یعنی آیا نماز نه جزء که بـدون قنوت است واجب است یا اینکه نماز ده جزء دارد یعنی قنوت هم واجب است.

در اینجا سه قول (۱) است:

۱.اخباری ها و بعضـی از اصولی ها قائلنـد که در اینجا بایـد احتیاط کرد. اقل و اکثر ارتباطی در نظر ایشان مانند متباینین است. یعنی همان گونه که در متباینین دو نماز می بایست خوانـد در ما نحن فیه هم بایـد یک نماز با قنوت خوانـد (زیرا می دانیم که قنوت یقینا حرام، مکروه و یا مباح نیست و فقط نمی دانیم واجب است یا مستحب.)

۲.شیخ انصاری قائل است که برائت (۲) شرعیه و عقلیه جاری می شود.

۳.محقق خراسانی قائل است برائت شرعیه جاری است ولی برائت عقلیه جاری نیست.

مـا ابتـدا ادله ی قـائلین به برائت را ذکر می کنیم زیرا اگر ادله ی آنهـا ثابت شود دلیل اول خود به خود منتفی می شود و ابتـدا برائت عقلیه را مطرح می کنیم: قائلین به این برائت دو بیان دارند:

البیان الاول للشیخ الانصاری (۳) : ایشان می فرماید: الاقل امره دائر بین کونه واجبا غیریا او واجبا نفسیا.

توضیـح ذلـک: فی الواقع یـا اقل واجب است یعنی شارع فقط فرموده است که بایـد در نماز نه جزء را بیاوری. در این صورت، وجوب اقـل نفسـی است ولی اگر فرموده باشـد: صـل الاـجزاء العشـره، وجوب اقل که نه تا است مقـدمی است زیرا اقل در این صـورت مقـدمه برای اکـثر می باشـد. بنـا بر ایـن مـا علم تفصـیلی به جـامع داریم یعنی می دانیم که یقینـا اقـل واجب است چه وجوبش نفسـی باشد و چه مقدمی ولی در وجوب اکثر شک بدوی داریم بنا بر این علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی در وجوب اقـل و شـک بـدوی در اکثر در نتیجه در اکثر برائت جـاری می شود. علم اجمـالی هنگامی منجز است که به حالت اجمال باقی بماند نه اینکه منحل شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۳.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۴.

یلاحظ علیه:

اولا: ما قائل به وجوب مقدمه نیستیم و بیان ایشان در صورتی صحیح است که قائل شویم مقدمه، وجوب غیری دارد. ما سابقا گفتیم (۱) که مقدمه ی واجب واجب نیست و آن اینکه فرد یا اراده ی ذی المقدمه را دارد که در این صورت مقدمه را نیز می آورد و دیگر لازم نیست مقدمه را واجب کرد و اگر هم فرد تصمیم نداشته باشد که ذی المقدمه را امتثال کند، امر به مقدمه لغو خواهد بود. بنا بر این امر به مقدمه یا تحصیل حاصل است و یا لغو می باشد.

ثانیا: اگر هم قائل شدیم که مقدمه ی واجب، واجب است مراد مقدمات خارجیه (۲) است مانند نردبان برای رفتن روی بام، ولی مراد مقدمات داخلیه نیست زیرا در این حالت مقدمه با ذی المقدمه یکی است.

ثالثا: شارع مقدس، جامع (۳) را جعل نکرده است و وجوب جامع مجعول شرعی نیست بلکه از باب انتزاع عقل است. شارع فقط واجب نفسی و یا واجب غیری را جعل می کند ولی جامع بین این دو را جعل نمی کند. حال وقتی وجوب جامع از باب انتزاع عقل شد، چنین وجوبی قابل تقرب نیست و نمی توان گفت: نه جزء نماز می خوانم قربه الله بالوجوب الجامع.

البیان الثانی (۴) : للسید المحقق البروجردی: الاقل امره دائر بین الوجوب النفسی او الضمنی

ص: ۷۴۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۵.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۵.

توضیح ذلک: مولی که به ده جزء امر می کند، در واقع یک امر است که به مجموع تعلق گرفته است و در کنار آن اوامری ضمنی وجود دارد که به اجزاء و شرایط تعلق گرفته است مانند امر به رکوع، امر به سجود و هکذا.

حال که مولی فرموده است: اقم الصلاه. صلات یقینا نه امر ضمنی دارد ولی در مورد قنوت شک داریم که آیا امری ضمنی به آن نیز تعلق گرفته است یا نه در آن برائت جاری می کنیم. زیرا علم اجمالی منحل می شود (به همان بیان سابق)

یلاحظ علیه:

اولاـ: آوردن این اجزاء به نیّت امر ضمنی نیست بلکه همه اجزاء را به نیّت امر اصلی (۱) می آورند. مثلا مولی می گوید که برایش معجونی درست کنیم این معجون اجزاء مختلفی دارد ولی فرد که آن معجون را درست می کند هر جزئی را که وارد می کند به نیّت امر کلی می آورد نه به نیّت امر ضمنی.

مثلا در نماز نیز که بسم الله می گوییم آن را به نیّت نماز ظهر می آوریم که همان امر کلی است نه به نیّت امر ضمنی.

اقل و اکثر ارتباطی ۹۳/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقل و اکثر ارتباطی (۲) (۳) (۴)

ص: ۷۵۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۲.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۳.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۵.

بحث در اقل و اکثر ارتباطی است. اخباری ها قائل به احتیاطند و می گویند باید اکثر را اتیان کرد زیرا امر اکثر دائر بین این است که مستحب باشد یا واجب و در این مورد باید احتیاط کرد یا یقین به برائت ذمه حاصل شود.

اصولی ها قائل به برائت اند؛ البته بعضی قائل به برائت عقلی و شرعی اند و بعضی فقط قائل به برائت شرعی می باشند.

در جلسه ی قبل ادله ی کسانی که قائل به برائت عقلی بودند را شروع کردیم و بیان شیخ انصاری (۱) (۲) و بیان آیت الله بروجردی (۳) را مطرح کردیم. آیت الله بروجردی می فرمود: که مولی که به مرکب امر می کند، از انبساط امر بر مرکب، یک سری اوامر ضمنیه متولد می شود. امر به مرکب از الله اکبر تا سلام نماز را شامل می شود ولی در عین حال، این امر کلی موجب می شود که تک تک اجزاء دارای امر شوند. ترک امر به مرکب (۴) در ضمن اوامر معلوم (یعنی منهای اکثر) قطعا

موجب عقاب است اما ترک امر به مرکب در ضمن اوامری که مشکوک التکلیف است مشمول برائت عقلی و شرعی می شود. (برائت عقلی همان رفع عقاب بلا بیان و برائت شرعی همان رفع عن امتی می باشد.)

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۵.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۵.

یلاحظ علیه:

اولاـ: کسی که اجزاء نماز را می آورد آن را به نیّت امر ضمنی نمی آورد بلکه به نیّت امری (۱) که متعلق به کل است می آورد. مثلا کسی که هنگام نماز ظهر، تکبیره الاحرام را می گوید، آن را به نیّت امر به نماز ظهر می آورد و اوامر ضمنیه مورد توجه نیست تا محرک باشد و در نتیجه بگوییم: نُه امر ضمنی مع البیان است و یک امر ضمنی بلا بیان در نتیجه در آن یک امر برائت جاری می کنیم.

ثانیا: جمع بین این دو نوع امر کار مشکلی است زیرا از ایشان می پرسیم که آیا اوامر ضمنیه، اوامر حقیقی اند یا وهمی. اگر اوامر حقیقی باشد جمع بین ضدین (۲) است زیرا از این باب که این اوامر ضمنی است باید توجه ما به متعلق آلی باشد نه استقلالی ولی از این جهت که امر آنها حقیقی است توجه ما به متعلق باید استقلالی باشد نه آلی.

اگر هم این اوامر وهمیه باشد می گوییم: چنین امری سبب انحلال علم اجمالی نمی شود.

البیان الثالث للامام قدس سره (۳) : بیان ایشان از نوآوری هایی است که ایشان در علم اصول داشته است. ایشان برائت عقلی را در شش مقدمه بیان کرده است و ما آن بیان ها را در پنج مقدمه خلاصه می کنیم:

ص: ۷۵۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۶.

المقدمه الاولی (۱) : المرکب علی اقسام ثلاثه: مرکب حقیقی، مرکب صناعی و مرکب اعتباری

۱.مرکب گاه حقیقی است مثلا آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است. ملاک در این نوع مرکب این است که اجزاء، فعلیت خود را از دست می دهند و چیز جدیدی می شوند. همچنین است مانند سکنجین که در آن، شیره و سرکه فعلیت خود را از دست داده اند.

۲.مرکب گاه صناعی است مانند ماشین و خانه که فعلیت اجزاء محفوظ است و در کنار هم قرار گرفته اند فقط در مقام لحاظ فعلیت آنها ملحوظ نیست و فقط کل به حساب می آید. همچنین است فرش که اجزاء و نخ ها همه فعلیت خود را حفظ کرده اند ولی فقط صورت مرکب به لحاظ می آید نه اجزاء.

۳.و گاه مرکب، اعتباری است مانند یک لشکر که در آن هر سربازی جداگانه فعلیت دارد ولی اعتبار می کنیم که فلان تعداد از آنها در قابل لشکر و یا گردان لحاظ شوند.

المقدمه الثانیه (۲) (۳) : وحدت اراده تابع وحدت مراد است؛ اگر مراد یکی باشد اراده هم یکی است ولی اگر مراد دو تا باشد اراده هم دو تاست. بر این اساس حکم امر نیز فهمیده می شود که اگر مأمور به یکی باشد امر هم یکی است ولی اگر مأمور به در عالم لحاظ دو تا باشد امر نیز دو تا است. مأمور به در نماز یک امر بیشتر نیست زیرا در مرکب صناعی و ترکیبی، اجزاء را لحاظ نمی کنند بنا بر این نماز نباید یک امر بیشتر داشته باشد. (ایشان با این مقدمه کلام شیخ انصاری و محقق بروجردی را رد می کند)

ص: ۷۵۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۸.

المقدمه الثالثه (۱) : این مقدمه بسیار مهم است و کلام امام قدس سره با این مقدمه ثابت می شود. گاهی از اوقات در محصّل شک داریم و گاه در اقل و اکثر شک داریم. همه قائلند که در شک در محصّل باید احتیاط کرد ولی در اقل و اکثر اختلاف است.

فرق این دو در این است که مأمور به در شک در محصّل امری است بسیط ولی محصِّل و علت آن مرکب است مانند وضو که مأمور به امری است بسیط به نام طهارت نفسانیه ولی آنی که آن را تحصیل می کند مرکب است که همان غسلات و مسحات می باشد. در این شق، اگر شک کنیم آیا در وضو، مضمضه نیز واجب است یا نه باید آن را بیاوریم زیرا ذمه ی ما به امر بسیط که طهارت است مشغول شده است از این رو در هر چه شک می کنیم باید آن را اتیان کنیم تا یقین کنیم امر مولی به امر بسیط حاصل شده است.

ولی در اقل و اکثر، مرکب عین اجزاء است تفاوت در آنها فقط در اسم است یعنی اگر اجزاء را در لباس وحدت ملاحظه کنیم به آن مرکب می گویند و اگر در لباس کثرت در نظر بگیریم به آن اجزاء می گویند. به همین جهت است که کمتر کسی در شک در اقل و اکثر قائل به لزوم احتیاط شده است.

به همین دلیل کسی که ده نفر را به مهمانی دعوت کرده است ده غذا سفارش می دهد نه ده تا برای تک تک آن ده نفر و یک غذا برای مجموع ده نفر. از این رو ما معتقدیم که هیئت اجتماعیه، شیء ثالثی نیست (۲) بلکه همان اجزاء است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۹.

المقدمه الرابعه (۱) : اگر اجزاء را اتیـان می کنیم به نیّت امر به مرکـب می آوریم نه به نیّت امری که به جزء تعلـق گرفته است. مثلا اگر مولی به عبـدش بگوید که برایش خانه بسازد، عبد هنگام کلنگ زدن به امر کل توجه دارد که ساختن خانه است. بله گاه، امتثال فوری است مانند آوردن آب و گاه تدریجی است مانند ساختن خانه.

ان شاء الله مقدمه ی پنجم و نتیجه گیری را در جلسه ی بعد ادامه می دهیم.

اقل و اکثر ارتباطی ۹۳/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقل و اکثر ارتباطی (۲) (۳) (۴)

بحث در اقـل و اکثر ارتبـاطی است. اگر شـک داشته باشـیم که نمـاز، نه جزء دارد یـا ده جزء وظیفه ی مـا چیست. بیـان شـیخ انصاری (۵) (۶) و آیـت الله بروجردی (۷) را بررسـی کردیم و هر دو بیان به نظر ما مخـدوش بود. به بیان امام قـدس سره (۸) رسـیده ایم که از ابتکـارات ایشـان در علم اصول می باشـد. ایشان با شـش (۹) (۱۰) (۱۱) مقـدمه در صـدد ثابت کردن برائت نسبت به اکثر است ما شش مقدمه ی ایشان را در پنج مقدمه خلاصه کرده ایم. در جلسه ی قبل چهار مقدمه از مقدمات ایشان را خواندیم.

ص: ۷۵۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۶۰۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۲.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۳.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۵.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۷.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۴.

۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۵.

۸- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۶.

۹- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۷.

۱۰- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۸.

۱۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۶۰۰.

المقدمه الخامسه (۱) : مَصَبّ امر، عنـوان است نه اجزاء یعنی جـایی که امر روی آن واقع می شـود عنـوان مانـند نمـاز است نه اجزاء. خداوند می فرماید: اقم الصلاه نه اینکه بفرماید: اقم الحمد، اقم الرکوع و هکذا.

غایه ما فی الباب، عنوان صلات به ده نه نه جزء تجزیه می شود. بله اگر امر روی اجزاء رفته بود جریان برائت بسیار آسان بود و می گفتیم: نه جزء قطعی است و در جزء دهم که مشکوک است برائت جاری می کنیم ولی ما قائلیم که امر روی عنوان رفته است و عنوان، برای اجزاء حجّت است. البته مخفی نیست که عنوان از باب جمع در تعبیر است یعنی به جای اینکه اجزاء را تک تک نام ببریم همه را تحت یک عنوان مانند صلات جمع می کنیم.

بعد امام قدس سره نتیجه گیری (۲) کرده می فرماید: به حکم مقدمه ی اخیر، امر روی عنوان رفته است نه روی اجزاء ولی این عنوان به مقداری که انحلالش معلوم باشد حجّت است. مثلا امر روی نماز رفته است و نماز به مقداری که حجّت باشد روی اجزاء رفته است. بر این اساس، حجّت داریم که صلات تکبیره، حمد، رکوع و یک سری از اجزاء را شامل می شود ولی در مورد اینکه آیا عنوان صلات، جلسه ی استراحت را نیز شامل می شود یا نه حجّتی در دست نداریم در نتیجه این جزء را با مقراض برائت حذف می کنیم و برائت شرعی یا عقلی را در آن اجرا می کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۱.

به بیان دیگر: اگر من نماز را به خاطر نه تا ترک کنم یقینا معاقب خواهم بود ولی اگر جزء دهم نیز واجب باشد و من نیاورم هرچند با نیاوردن آن جزء، نماز را ترک کرده ام و با واقع مخالفت کرده ام ولی اگر مولی بخواهد من را به سبب آن عقاب کند، عقابش بلا بیان می باشد. در این نتیجه گیری باید توجه کنیم که عنوان عین اجزاء است و با هم مغایرت ندارد و تفاوت فقط در بیان اجمالی (عنوان) و تفصیلی (ذکر اجزاء) است. بنا بر این به مقداری که عنوان حجّت است، امر ما را به آن دعوت می کند ولی در جایی مانند اکثر که عنوان نسبت به آن فعلی نیست دعوت امر به آن جزء نیز انشائی است نه فعلی.

بعد ایشان ان قلتی (۱) را بیان می کند و می فرماید: همه قائلند که در شک در محصّل باید احتیاط کرد و جزء مشکوک را آورد زیرا مولی از ما عنوانی بسیط مانند طهارت نفسانی را می خواهد بنا بر این هر جزئی که مشکوک است را باید بیاوریم تا یقین کنیم آنچه مولی می خواسته است حاصل شده است. بر این اساس در ما نحن فیه هم باید همان حرف را بزنیم زیرا مولی از ما عنوان نماز را می خواهد در نتیجه من باید همه ی اجزاء مشکوک را بیاورم تا یقین کنیم این عنوانی که مولی از من طلب کرده است حاصل شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۱.

قلت (۱) : در شک در محصّل مأمور به با اجزاء متفاوت است زیرا امر مثلا روی طهارت نفسانی رفته است ولی اجزاء آن در خارج عبارت است از غسلات و مسحات ولی در ما نحن فیه اثنینیت و دوگانگی وجود ندارد بلکه عنوان همان اجزاء است و اجزاء همان عنوان می باشد و به عبارت دیگر، عنوان در ما نحن فیه از باب جمع در تعبیر است.

تا اینجا ادله ی کسانی که قائل به برائت عقلی بودند به پایان رسید.

دلیل القائل بالاشتغال عقلا: (۲)

محقق خراسانی می فرماید: لا تجری البرائه العقلیه لامرین: یلزم من تنجز الاقل عدم تنجزه یلزم من الانحلال الی الاقل عدم الانحلال و هذا دور. (۳)

ایشان می فرماید: اگر برائت عقلی جاری شود این کار مستلزم دور است زیرا:

اولا: یلزم من نتجز الاقل عدم تنجز الاقل

این دلیل احتیاج به یک مقدمه دارد و آن اینکه: کل علم تفصیلی اذا تولد من علم اجمالی لا یمکن انحلال العلم الاجمالی لان العلم الاجمالی عله فحفظ المعلول رهن حفظ العله.

هر علم تفصیلی که زائیده ی علم اجمالی باشد، اگر در آن بخواهیم علم تفصیلی را حفظ کنیم نمی توانیم علم اجمالی را منحل کنیم یعنی یک طرف را بگیریم و طرف دیگر را ترک کنیم زیرا علم تفصیلی معلول علم اجمالی است و علم اجمالی علت آن است اگر کسی علم اجمالی را منحل کند و از بین ببرد، در واقع علم تفصیلی را نیز از بین برده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۲.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۴.

مثلاـ نمی دانم مولی که به من دستور داده است نردبان را نصب کنم آیا از باب وجوب غیری است یعنی برای این بوده است که روی پشت بام روم یا اینکه خودش وجوب نفسی داشته است. در اینجا می گوییم: علم تفصیلی دارم نصب نردبان واجب است بنا بر این نردبان را نصب می کنم ولی دیگر روی پشت بام نمی روم. اگر چنین کنم معنایش این است که واجب نفسی را اخذ کرده و واجب غیری را کنار گذاشته ام. غیری که یک طرف علم اجمالی است اگر کنار گذاشته شود در واقع علم تفصیلی به وجوب نصب نردبان از بین می رود زیرا هنگامی می توانستم بگویم که یقینا و تفصیلا نصب نردبان واجب است که علم اجمالی حفظ می شد ولی وقتی یک طرف آن که واجب غیری است از بین رفته است وجود علم تفصیلی پنجاه درصد می شود و از قطعیت می افتد و این به آن معنا است که دیگر علم تفصیلی وجود ندارد.

با این بیان محقق خراسانی می فرماید: شما مانند (شیخ انصاری) اگر در اقل و اکثر برائت عقلی جاری کنید و بگویید اقل علی کل حال واجب است و اکثر مشکوک است در نتیجه در اکثر برائت جاری می شود با این کار علم اجمالی منحل می شود زیرا هنگامی می توانید تفصیلا و یقینا بگویید که اقل علی کل حال واجب است که علم اجمالی حفظ شود و آن اینکه اقل یا واجب نفسی است و یا واجب غیری. اگر واجب غیری کنار گذاشته شود علم اجمالی از بین می رود و علم تفصیلی که زائیده ی آن است نیز از بین می رود. این همان است که گفتیم از تنجز، عدم تنجز لازم می آید.

ص: ۷۵۹

اما ان شاء الله در جلسه ی بعد دلیل دوم محقق خراسانی را بیان می کنیم.

اقل و اکثر ارتباطی ۹۳/۰۲/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقل و اکثر ارتباطی (۱) (۲) (۳)

سخن در اقل و اکثر ارتباطی است که آیا می توانیم در اکثر برائت جاری کنیم یا نه. گاه سخن از برائت عقلی است که عقاب بلا بیان است و گاه در برائت شرعی. ما در مقام بیان برائت عقلی هستیم.

کسانی که قائل به برائت عقلی اند سه دسته اند:

دسته ی اول شیخ انصاری (۴) (۵) و شاگردان ایشان هستند که می گویند: اقل در هر حال واجب است یا خودش واجب نفسی دارد و یا واجب غیری است از این رو همان را می گیریم و در مازاد برائت جاری می کنیم.

طائفه ی دوم مبنای محقق بروجردی (۶) است که ایشان به جای واجب غیری از واجب ضمنی استفاده می کرد.

طائفه ی سوم کلام امام قدس سره (۷) است که قائل بود یک وجوب بیشتر نیست که روی عنوان رفته است که شک داریم آیا گسترده است که اکثر را شامل شود یا کوتاه است که فقط اقل را شامل شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۲.
۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۳.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۵.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۷.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۴.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۵.
۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۵۹۶.

بعد گفتیم محقق خراسانی (۱) و جمعی بر خلاف این سه گروه قائل است که باید عقلا احتیاط (۲) کرد (بعد خواهیم گفت که او از نظر شرعی قائل به برائت می باشد)

قائلین به احتیاط شش تقریب دارند:

بیان اول (۳) : محقق خراسانی می فرماید: کسانی که برائت عقلی را جاری می کنند مرتکب دور (۴) می شوند و آن اینکه: از

قول به تنجز به اقل عـدم تنجز به اقل لازم می آیـد و از قول به انحلال اقل، عـدم قول به انحلال عدم لازم می آید. البته واضـح است که مراد از این عبـارت دور نیست بلکه نـتیجه ی دور است زیرا نتیجه ی دور این است که از وجود شـیء عـدم آن لازم آید.

توضـیح ذلـک: اما اینکه از تنجز به اقل عـدم تنجز به اقل لازم می آیـد را دیروز توضـیح دادیم و آن اینکه به عنوا مقـدمه باید دانست که هر علم تفصیلی که زائیده ی علم اجمالی باشد، اگر در آن بخواهیم علم تفصیلی را حفظ کنیم باید علم اجمالی که علت آن است را هم حفـظ کنیم مثلا نمی دانم مولی که به من دسـتور داده است نردبان را نصب کنم آیا از باب وجوب غیری است یعنی برای این بـوده است که روی پشت بـام روم یـا اینکه خـودش وجوب نفسـی داشـته است. در اینجـا می گوییم: علم تفصـیلی دارم نصب نردبـان واجب است بنـا بر این نردبـان را نصب می کنم ولی دیگر روی پشت بام نمی روم. اگر چنین کنم معنایش این است که واجب نفسـی را اخذ کرده و واجب غیری را کنار گذاشته ام. غیری که یک طرف علم اجمالی است اگر کنـار گذاشـته شـود در واقع علم تفصـیلی به وجوب نصب نردبـان از بین می رود زیرا هنگـامی می توانسـتم بگویم که یقینـا و تفصـیلا نصب نردبـان واجب است که علم اجمـالی حفـظ می شـد ولی وقتی یـک طرف آن که واجب غیری است از بین رفته است وجود علم تفصیلی پنجاه درصد می شود و از قطعیت می افتد و این به آن معنا است که دیگر علم تفصیلی وجود ندارد.

ص: ۷۶۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۲.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۴.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۳.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۴.

بنا بر این اگر در ما نحن فیه در اکثر برائت عقلی جاری کنید و بگویید اقل علی کل حال واجب است و اکثر مشکوک است با این کار علم اجمالی منحل می شود زیرا هنگامی می توانید تفصیلا و یقینا بگویید که اقل علی کل حال واجب است که علم اجمالی حفظ شود و آن اینکه اقل یا واجب نفسی است و یا واجب غیری. اگر واجب غیری کنار گذاشته شود علم اجمالی از بین می رود و علم تفصیلی که زائیده ی آن است نیز از بین می رود. این همان است که گفتیم از تنجز، عدم تنجز لازم می آید.

اما بیان دوم که محقق خراسانی فرموده بود: یلزم من الانحلال عدم الانحلال به سبب آن است که قول به انحلال (یعنی بگوییم اقل واجب است و اکثر واجب نیست) متوقف بر این است که اکثر واجب نباشد، اگر اکثر واجب نباشد، اقل واجب مطلق نمی شود و اگر اقل واجب مطلق نشد انحلال هم محقق نمی شود.

یلاحظ علیه: کلام محقق خراسانی از یک لحاظ صحیح است و از لحاظ دیگر صحیح نمی باشد. اگر ما در اقل و اکثر به بیان شیخ انصاری تکیه کنیم اشکال محقق خراسانی وارد است. شیخ انصاری قائل بود که علت همان علم اجمالی است که اقل در هر حال واجب است زیرا یا واجب نفسی است یا غیری پس اقل مطلقا واجب است در نتیجه اکثر را حذف می کنیم. اشکال محقق خراسانی بر این بیان وارد است زیرا می گویید: نمی توان معلول که علم تفصیلی است را اخذ کرد ولی علت را از بین برد.

همچنین اگر بخواهیم قائل به انحلال شویم امکان ندارد زیرا معنای انحلال این است که اکثر واجب نباشد، اگر اکثر واجب نباشد قول به تنجز علی وجه الاطلاق صحیح نیست که در این صورت انحلال هم امکان پذیر نمی باشد.

اما اشکال محقق خراسانی بر اساس بیان امام قدس سره وارد نیست زیرا امام اثنینیت و دوئیت را منکر شده است و قائل بود که یک وجوب است که روی عنوان رفته است و این وجوب دقیقا همان وجوبی است که روی اجزاء رفته است با این فرق که عنوان بیان مجمل و اجزاء بیان مفصل همان است.

بنا بر این می گوییم: عنوان، واجب است البته تا آن مقدار که ثابت شده باشد بر این اساس وقتی وجوب جلسه ی استراحت یا قنوت برای ما ثابت نشده باشد در آن برائت جاری می کنیم.

ان شئت قلت: کسانی که می گویند: وجوب از همان اول روی اجزاء رفته است آنها به راحتی می توانستند در اکثر برائت را جاری کنند امام قدس سره نیز می فرماید: به همین دلیل ما هم می توانیم در اکثر برائت جاری کنیم زیرا عنوان عین اجزاء است و در تفاوت در آنها به اجمال و تفصیل است. (البته چون امام قدس سره ملاحظه کرده است که امر روی اجزاء نرفته است قائل شد که روی عنوان رفته است ولی نتیجه ی قول ایشان با کسانی که قائلند امر روی اجزاء رفته است یکی است.)

التقریب الثانی (۱) (۲) : این بیان از آیت الله نائینی است که می فرماید: اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد بنا بر این همان گونه که در متباینین که نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه باید هر دو را بیاوریم تا موافقت قطعیه حاصل شود در ما نحن فیه هم می دانیم حکم الهی در مورد ما منجز است و ما باید نماز را بیاوریم. برائت قطعیه هنگامی حاصل می شود که اکثر را هم بیاوریم.

ص: ۷۶۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۶.

۲- فوائد الأصول، محمد حسین النائینی،ج۴، ص۱۵۹.

یلاحظ علیه (۱) : ما هم قبول داریم که اشتغال یقینی مسلتزم برائت یقینیه است ولی یقین در اینجا به اقل تعلق گرفته است. بله اگر دهمی یقینی بود حق با محقق نائینی بود ولی ما به اکثر یقین نداریم.

بله اگر عنوان صلات غیر از اجزاء بود یعنی مولی امری بسیط را می خواست حق با محقق نائینی ولی و ما ثابت کردیم که عنوان عین اجزاء است در نتیجه در اکثر برائت جاری می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بیان ما بقی تقاریب می پردازیم.

ادله ی قائلین به اشتغال در اقل و اکثر ارتباطی ۹۳/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قائلین به اشتغال در اقل و اکثر ارتباطی

ادله ی قائلین به برائت عقلی را خواندیم و به ادله ی کسانی رسیدیم که قائل به اشتغال عقلی اند. در جلسه ی قبل بیان محقق خراسانی (۲) در کفایه (۳) و بیان محقق نائینی (۴) (۵) را خواندیم.

التقریب الثالث (۶) : این بیان هم از محقق نائینی است و آن اینکه اگر کسی در قنوت یا جلسه ی استراحت و هر وجوبی که در آن شک داریم می توانیم در آن برائت جاری کنیم ولی مشکل این است که مشکوک ما وجوب نیست بلکه احتمال قیدیت (۷) (۸) است یعنی احتمال می دهیم که جزء دهم با نه جزء دیگر ارتباط قیدیت باشد یعنی اگر کسی جزء دهم را نیاورد، آوردن ما بقی هم بی فایده باشد. قیدیت و ارتباط چیزی نیست که عقل بتواند آن را داخل یا خارج کند بلکه این کار صرفا در اختیار شارع است. حال که ما احتمال قیدیت می دهیم و عقل هم در آن راه ندارد چاره ای جز احتیاط نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۳.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۴.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۶.
۵- فوائد الأصول، محمد حسین النائینی،ج۴، ص۱۵۹.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۷.
۷- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۸.
۸- فوائد الأصول، محمد حسین النائینی،ج۴، ص۱۶۱.

یلاحظ علیه: چه فرقی (۱) بین وجوب و قیدیت است که اگر اگر وجوب چیزی مشکوک شد و من ترک کنم و شارع بخواهد من را عقاب کند عقاب او بلا بیان باشد ولی اگر قیدیت چیزی مشکوک شد و من ترک کنم شارع بتواند عقاب کند؟

به عبارت دیگر ما نیز نمی گوییم که عقل می تواند قیدیت را وارد و یا رد کند بلکه می گوییم: اگر قیدیتی در کار بود و شارع به من نگفته بود و من که انجام ندادم، عقاب مولی بلا بیان است (۲) مانند اینکه چیزی واجب باشد و من ندانم.

ان قلت: اگر قنوت در نماز مدخلیت داشته باشد و من نیاورم اصل نماز که بدون آن است بی فایده خواهد بود.

قلت: ما به دنبال مفید بودن و نبودن نیستیم بلکه به دنبال بیان شارع هستیم آنچه را که بیان کرده است انجام می دهیم و در ما بقی برائت جاری می کنیم.

التقریب الرابع (۳) : در علم کلام آمده است که می گویند: الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه. شیخ انصاری (۴) (۵) در این مقام به این عبارت توجه می دهد. معنای آن این است که عقل می گوید: انسان باید خود را به خدا نزدیک کند و کاری کند که در عالم آخرت رستگار شود. این کبری که به حکم عقل است برای ما شفاف است ولی نمی دانیم که این مسیر از چه طریقی قابل تحصیل است. اینجا است که شرع به کمک آمده است و می گوید که باید از طریق نماز، روزه و زکات و مانند آن این کار را انجام داد. اینجا است که می گویند: این احکام شرعی الطاف و کمک است که به کمک عقل می آید و مسیر را نشان می دهد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۸.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۹.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۹.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۱۹.

بر اساس این قاعـده، مستشـکل می گویـد: ما بایـد به خداونـد نزدیک شویم و نمازی بخوانیم که عمود دین باشد و قربان کل تقی و معراج المومن باشـد. ما احتمال می دهیم که قنوت در انجام این هـدف مـدخلیت داشـته باشـد. عقل می گویـد حال که باید به دنبال معراج المومن بود در نتیجه باید جزء مشکوک را هم آورد تا فرد مطمئن شود به این هدف رسیده است.

یلاحظ علیه: مستشکل در شک بین محصّل و شک در اقل و اکثر خلط کرده است. بله اگر آنی که واجب است معراج المومن و ماننـد آن که عنوانی است بسـیط باشد و اجزاء نماز مقدمه و محصّل برای آن عنوان باشد حق با مستشـکل بود. زیرا عقل می گوید که مولی این عنوان بسیط را می خواهد و تو به هر طریق که شده است باید به این هدف برسی.

ولی مـا نحـن فیه چنین نیست و اجزاء و شـرایط نمـاز مقـدمه برای رسـیدن به آن هـدف نیست زیرا اگر چنین بـود دیگر هرگز مصـداقی برای اقـل و اکثر وجود نبایـد داشـته باشـد و تمـامی شـکوک بایـد از باب شک در محصّل باشـد در نتیجه در تمامی شکوک باید جزء مشکوک را اتیان کرد.

ما نحن فیه همان گونه که امام قـدس سـره بیان کرده بود همان اجزاء است که البته مصالحی هم بر آن مترتب است ولی مأمور به آن مصالح نیست که بسـیط باشـند بلکه مأمور به امری مرکب (۱) است. بنـا بر این وقتی نه جزء از نمـاز برای ما محرز بود و عنوان نماز هم بر آن نه جزء صادق بود می گوییم: همان نه جزء واجب است و جزء دهم واجب نمی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۶۱۰.

التقریب الخامس (۱) : امر اقل دائر است بین اینکه مقـدمی باشد (اگر اکثر که ده جزء است واجب باشد) یا اینکه نفسـی باشـد (اگر فقط اقل که نه جزء است واجب باشـد.). این تردیـد به قصـد قربت ضـرر می زنـد زیرا اگر امر اقل نفسـی باشـد می تواند مقرب باشـد زیرا در این صورت، امر مصـلحت و ملاـک دارد ولی اگر امرش غیری باشـد دیگر مقرب نیست زیرا نوکر واجب نفسـی دیگری است. بنا بر این پنجاه درصـد احتمال دارد که واجب در اقل توصـلی باشـد و پنجاه درصد تعبدی. در نتیجه باید اکثر را هم آورد.

یلاحظ علیه: این اشـکال بر مبنای شـیخ انصاری بار می شود که قائل بود اقل در هر حال واجب است و وجوبش یا غیری است یا نفسـی ولی ما بر اساس نظر امام قدس سـره قائل به دو امر بودن نیستیم بلکه قائل بودیم یک امر بیشتر در کار نیست که روی عنوان (۲) صـلات رفته است و همان یک امر اجزاء را هم شامل می شود. و عنوان صلات این قابلیت را دارد که هم نه جزء را شامل شود و هم ده جزء را در نتیجه آنی که قطعی است همان اقل است که آن را می آوریم و در اکثر حجّت نداریم و در آن برائت جاری می کنیم.

التقریب السادس (۳) : عقـاب بلا بیان وجوب را بر می دارد در نتیجه وجوب اکثرماننـد وجوب قنوت مرتفع می شود ولی این ثابت نمی کند که فقط اقل واجب است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۶۱۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۶۱۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۶۱۰.

این اشکال علاوه بر برائت عقلی، برائت شرعی را هم شامل می شود زیرا در مورد حدیث رفع گفته می شود: حدیث الرفع، حدیث رفع یا حدیث وضع. یعنی حدیث رفع فقط چیزی را رفع می کند ولی دیگر ثابت نمی کند که چه چیزی واجب است.

یلاحظ علیه: ما جواب این اشکال را در مقام دوم می گفتیم که مبحث برائت شرعیه است. مرحوم خراسانی در عین اینکه برائت عقلی را منکر شده است ولی برائت شرعی را جاری می داند و می گوید: حدیث رفع جزئیت اکثر را رفع می کند (نه اینکه وجوب آن را رفع کند.) علت آن این است که ایشان سابقا برائت عقلی را منکر شده بود به همین خاطر در ما نحن فیه به جای رفع وجوب به سراغ رفع جزئیت می خورد.

بعد محقق خراسانی (۱) ان قلتی را مطرح می کند و می فرماید: حدیث رفع، امور شرعیه را بر می دارد و حال آنکه رفع جزئیت (۲) (۳) ، امری است عقلی نه شرعی. زیرا وقتی شارع قنوت را واجب کند، عقل است که از آن قیدیت را انتزاع می کند.

در جواب می فرماید: هرچند جزئیت، امری است عقلی ولی منشأ انتزاع آن شرعی است یعنی بالاخره علت اینکه جزء شده است این است که شارع به آن امر کرده است. همین مقدار کافی است که حدیث رفع آن را شامل شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۱.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۶.

بحث اخلاقی: رسول خدا (ص) می فرماید: علی ممسوس فی ذات الله

ممسوس به معنای جن زده است یعنی جن آن را مس کرده است. رسول خدا (ص) در مورد امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: علی در مورد خداوند چنین است. در سفری که امیر مؤمنان علیه السلام به یمن رفته بود و خالد بن ولید و غیره با علی علیه السلام بودند، در بین راه از علی علیه السلام خواستند که مقداری از کنیزها و غنائم را به آنها بدهد. علی علیه السلام قبول نکرد و فرمود اینها بیت المال است و باید رسول خدا (ص) در مورد آن تصمیم بگیرد. آنها نزد رسول خدا (ص) آمده شکایت کردند و رسول خدا (ص) در پاسخ کلام فوق را فرمود یعنی علی در مورد کاری که مربوط به خداوند باشد دیوانه وار عمل می کند و اصلا غیر خدا را نمی بیند.

ما نیز باید کمی سعی کنیم خود را به امیر مؤمنان نزدیک کنیم و هرچند ایشان در تمامی موارد شیفته ی حق بود ما نیز لا اقل در امور جزئی تر سعی کنیم به حضرت نزدیک شویم تا به تدریج بتوانیم در امور مهم تر نیز خود را به این مهم نزدیک کنیم.

اقل و اکثر ارتباطی ۹۳/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقل و اکثر ارتباطی

بحث در اقل و اکثر ارتباطی است و آن اینکه سخن در ادله ی کسانی است که برائت شرعیه را جاری می دانند. به قائلین به این قول اشکال شده است که حدیث رفع، اکثر را رفع می کند ولی دیگر نمی تواند ثابت کند که اقل هم واجب است.

ص: ۷۶۹

این همان چیزی است که به تعبیر علمی می گویند: حدیث رفع، حدیث رفع است نه حدیث وضع.

صاحب کفایه (۱) (۲) در مقام جواب می فرماید: در واقع یا سوره واجب نیست و یا هست یعنی مولی فرموده است: صل مع السوره یا فقط گفته است: صل. اگر مع السوره را نگفته باشد واضح است که صل به تنهایی تمامی اجزاء را شامل می شود و اکثر که عبارت است از سوره و یا قنوت و یا جلسه ی استراحت، واجب نیست. در این حال اگر این اجزاء واجب نباشد، همان صل برای واجب بودن ما بقی کافی است. ولی اگر گفته باشد، صل مع السوره، حدیث رفع یک جزء را استثناء می کند، واضح است که باقیمانده به وجوب خود باقی می ماند مانند جائنی القوم الا زید که فقط زید استثناء شده است و واضح است که ما بقی در حکم جائنی داخل می باشند. بنا بر این بر اساس مفاد حدیث رفع، اکثر چون وجوبش ما لا یعلم است از داخل اجزاء واجبه استثناء می شود و ما بقی به وجوب سابق خود باقی می مانند و لازم نیست که حدیث رفع وجوب آنها را ثابت کند.

ما جوابی شبیه به آن داریم و آن اینکه وجوب باقی از خود دلیل صل استفاده می شود زیرا وجوب اقل نفسی است نه غیری زیرا ما بر اساس قول امام قدس سره قائل شدیم که صل، هم دلیل بر وجوب عنوان است و هم دلیل بر وجوب اجزاء یعنی

عنوان، همان اجمال اجزاء و اجزاء، همان تفصیل عنوان می باشد و صل می گوید عنوان نماز واجب است و عنوان نماز همان اجزاء آن است. بنا بر این وقتی در اکثر برائت جاری کردیم، وجوب اقل از همان وجوب عنوان گرفته می شود و دیگر لازم نیست دلیل دیگری بر وجوب باقیمانده ارائه شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۱.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۵۵.

تـا به حـال اقـل و اکـثر در اجزاء خـارجیه بود ماننـد سوره و جلسه ی استراحت اکنون به سـراغ اقـل و اکثری می رویم که جزء تحلیلی است یعنی در خارج ما بحذاء ندارد و فقط عقل است که در مقام تحلیل، به آن اجزاء می رسد فنقول:

فصـل فی الاجزاء التحلیلیه (۱) : مثلا تستر شـرط نماز است ولی ما بحـذاء (۲) خـارجی نـدارد زیرا در خارج نمی توان تستر را نشـان داد، آنچه در خارج است سَتر است و نماز، ولی شارع که می فرمایـد: موقع نماز بایـد عورتین را مسـتور کرد، عقل وارد میدان شده می گوید که تستر شرط برای نماز است.

همچنین مؤمنه برای رقبه ی مؤمنه ما بحذاء ندارد و قابل مشاهده ی خارجی نیست. ایمان امری است قلبی نه خارجی.

همچنین است طهور برای نمـاز. آنچه در خارج است نماز است و غسـلات و مسـحات ولی شـرطیت طهارت برای نماز که باید قبل از نماز تحصیل شود ما بحذاء ندارد.

حـال بحث در این است که اگر امر دائر بین اقل و اکثر شود و جزء مشـکوک جزء تحلیلی باشـد چه بایـد کرد؟ (۳) مثلا مولی گفته است که باید بر میّت نماز خواند و من نمی دانم طهور که جزء تحلیلی است در نماز شرط است یا نه.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص۳۶۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۴.

یا مثلا در نماز مرأه شک کنیم که آیا ستر پشت پا هم برای او لازم است یا نه.

یا اینکه من باید کفاره دهم آیا مطلق حیوان کافی است یا اینکه حتما باید غنم باشد و مثلا اگر آهو باشد صحیح نیست.

در تمامی این مثال ها، اکثر جزء خارجی نیست بلکه جزء تحلیلی است.

صاحب کفایه این مثالها را به دو قسم تقسیم کرده می فرماید: جزء تحلیلی یا مانند شرط و مشروط است مانند، ستر، ایمان و طهور و یا از باب عام و خاص است مانند مثال حیوان که آیا مطلق حیوان جایز است یا خاص است یعنی خصوص غنم.

به هر حال اینها دو قسم باشد یا یک قسم مهم نیست و بحث در آنها یکسان است. بحث در این است که آیا در اکثر می توان برائت عقلیه یا شرعیه جاری کرد

شیخ انصاری و محقق خراسانی هر دو متفق القول اند که برائت عقلیه جاری نیست (۱) و برای آن دو بیان ارائه کرده اند این دو بیان در رسائل از هم تفکیک شده است ولی در کفایه با هم مخلوط شده است.

البیان الاول: عقاب (۲) بلا بیان در این مورد جاری نیست. اگر اکثر واجب باشد، وجوب اقل غیری است حتی اگر اکثر واجب باشد، باید بگوییم که اکثر وجوب مقدمی برای سایر اجزاء دارد مثلا نمی دانیم شرطی مانند طهور واجب است یا نه در این حال شک ما در وجوب مقدمی است و وجوب مقدمه در جایی است که اثنینیت و دوگانگی خارجی در کار باشد نه مانند طهور که فقط در مقام عقل وجودش با وجود ذی المقدمه متفاوت است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۴.

یلاحظ علیه (۱) : ما وجوب مقدمی را منکریم و می گوییم وجوب همه ی اجزاء نفسی است. ما وجوب مقدمی را در ما نحن فیه قبول نداریم تا شما بگوییم چون باید وجوب مقدمی در خارج محسوس باشد و در ما نحن فیه نیست پس در اکثر، برائت جاری نمی شود.

البیان الثانی: ما نحن فیه از قبیل اقل و اکثر نیست بلکه از قبیل متباینین (۲) است زیرا کافر با مؤمن فرق دارد در نتیجه اگر کسی رقبه ی کافر را آزاد کند اصلا چیزی از واجب را انجام نداده است همچنین نماز بی وضو با با وضو کاملا متفاوت و متباین است. این در حالی است که اقل و اکثر در جایی صدق می کند که اگر کسی اقل را آورده باشد لا اقل بخشی از اکثر را آورده باشد بر خلاف ما نحن فیه که چنین نیست.

یلاحظ علیه: اوامر روی مصادیق خارجیه نمی رود. اگر روی مصادیق خارجیه می رفت این دو متباینین بودند، اوامر چون روی عناوین کلیه می رود در آن اقل و اکثر معنا دارد یعنی گاه مولی می فرماید: اعتق رقبه و گاه می فرماید: اعتق رقبه مؤمنه در نتیجه اقل و اکثر در آن معنا دارد.

اما البرائه الشرعیه (۳) : محقق خراسانی قائل است که برائت در قسم اول که شرط و مشروط است جاری است ولی در قسم دوم که عام و خاص است جاری نمی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۶.

زیرا در اولی ستر، مقوّم نماز نیست و ایمان مقوّم رقبه نیست و به بیان جامع، شرط در اولی مقوّم مشروط نیست زیرا مشروط می تواند بدون شرط محقق شود ولی این بر خلاف عام و خاص است زیرا این از قبیل جنس و فصل است و جنس بدون فصل محقق نمی شود. حیوان مطلق جنس است و تا در ضمن ناطق و مانند آن نباشد محقق نمی شود.

یلاحظ علیه: بحث ما فلسفی نیست تا بین شرط و فصل فرق گذاشته شود. بحث ما فقط مربوط به لسان دلیل است. یعنی نمی دانیم شارع فرموده است حیوان مطلق کافی است یا باید غنم باشد.

امام قدس سره بیان دیگری داشت و آن اینکه میزان در جریان برائت هر جایی است که اکثر که محل شک ما است کلفت و زحمت زائده ای نیاز داشته باشد (چه از باب شرط و مشروط باشد یا عام و خاص).

الفصل الثانی: الشبهه الموضوعیه فی الاقل و الاکثر (۱)

محقق خراسانی این فصل و فصل بعدی که شک در محصّل است را بحث نکرده است. شیخ انصاری این فصل را بحث کرده است ولی آن را با شک در محصّل مخلوط کرده است. ولی ما این دو را از هم تفکیک می کنیم.

مثال برای اقل و اکثر در شبهه ی موضوعیه: مولی گفته است: اکرم العلماء. نود و نه نفر را می دانیم که عالم اند ولی یک نفر را نمی دانیم آیا عالم است یا نه. این شبهه خود اقسامی دارد که (برای یک قسم آن مثال زدیم) ان شاء الله در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۱۷.

شبهه ی موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی ۹۳/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی

گفتیم در شبهه ی تحریمیه در شک در مکلف به که چهار مسأله دارد فقط یک مورد که شبهه ی موضوعیه است را بحث کردیم. ولی شبهه ی تحریمیه ی فقدان نص، اجمال نص و تعارض نصین را بحث نکردیم.

بعد شبهه ی وجوبیه دو قسم داشت: متباینین و اقل و اکثر و هر کدام چهار قسم داشت. یعنی علت در دوران امر بین متباینین یا اقل و اکثر یا از باب فقدان نص است یا اجمال نص و یا تعارض نصین و یا شبهه ی موضوعیه. ما متباینین را مختصر بحث کردیم ولی اکنون اقل و اکثر در شبهه ی موضوعیه را بحث می کنیم. شیخ انصاری این فرع را بحث کرده است ولی محقق خراسانی آن را مطرح نکرده است. بعد از آن وارد شک در محصّل می شویم که شیخ انصاری آن را بحث نکرده است زیرا بین شک در محصّل و شک در اقل و اکثر در شبهه ی موضوعیه خلط کرده است. ما هر دو را بحث می کنیم. فنقول:

۱.حکم گاه متعلق بر موضوع می شود و شمول آن به شکل عام استقرایی مثلا مولی می گوید: اکرم کل فرد فرد من العلماء. در این فرع هر فردی وجوب و امتثال و عصیان خود را دارد. بنا بر این اگر کسی از صد عالم، پنجاه نفر را اکرام کند و دیگران را نکند، او پنجاه اطاعت و پنجاه عصیان کرده است. در این قسم اگر به تعدای که یقین داشتم عالم اند اکرام کنم و بعد در فردی شک کنم، مرجع برائت است زیرا من در مورد مثلا صد نفر حجّت دارم ولی در مورد صد و یکمین نفر که اکثر است حجّت ندارم

ص: ۷۷۵

۲.گاه موضوع حکم از باب عام مجموعی است مثلا مولی می گوید: اکرم مجموع العلماء. در این قسم، مجموع، یک اطاعت و یک عصیان دارد بنا بر این اگر کسی نود و نه نفر را اکرام کند و یک نفر را اکرام نکند، در واقع هیچ اطاعتی از او سر نزده است. در این قسم اگر در اکثر شک کنیم مرجع اشتغال است زیرا فرد فرد موضوع حکم نیست بلکه مجموع، موضوع حکم است و عقل می گوید که اشتغال یقینی به مجموع، برائت یقینیه می خواهد و این برائت هنگامی تحصیل می شود که مشکوک را هم امتثال کنیم. این قسم شبیه شک در محصّل است.

۳.گاه موضوع حکم، صرف الوجود است مانند: اکرم عالما. در این قسم اگر کسی یک عالم را اکرام کند کافی است. در این قسم اگر در موردی شک کنیم که آیا عالم است یا نه نمی توانم به آن اکتفاء کنم و فقط همان را اکرام کنم و مرجع در اینجا اشتغال است زیرا اول باید موضوع احراز شود و مشخص شود که عالم است و بعد آن را اکرام کرد.

تم الکلام فی الشبهه الموضوعیه من الاقل و الاکثر

الکلام فی الشک فی المحصل: نام دیگر آن الشک فی السقوط است.

در جلد اول کفایه یک بار از شک در محصّل بحث کردیم و آن اینکه آیا الفاظ عبادات اسم در صحیح است یا اعم.

تـا حـال بحث در این بود که عنوان، عین اجزاء است و مثلاـ نمـاز که عنوان است عین اجزاء نمـاز است و تفـاوت آنهـا در این است که عنوان به شـکل مجمل بر اجزاء دلالت دارد و اجزاء همان تفصـیل عنوان است و به عبارت دیگر، بین آن دو اثنینیّت و علت و معلولی در کار نیست.

ص: ۷۷۶

ولی گـاه متعلق وجـوب یـک چیز است که محصَّل نـام دارد و اجزاء چیز دیگری است که محصِّل نامیـده می شود. بنـا بر این دوئیت بین آنها وجود دارد و ارتباط آنها از قبیل علت و معلول است.

مثلا اگر وضو اسم برای نورانیت و طهارت نفسانیه باشد (که قول ضـعیفی بر آن دلالت دارد) و غسـلات و مسحات علت برای آن نورانیت باشند. در اینجا غسلات و مسحات علت برای آن نورانیت است. آنچه واجب است همان نورانیت نفسانی است که از طریق غسلات و مسحات قابل تحصیل است.

در این صورت اگر شک کنیم که آیا شسـتن گوش هم جزء وضو هست یا نه و یا اینکه آیا استنشاق یا مضمضه جزء وضو می باشـد یـا نه شـک مـا به این بر می گردد که آیا بـدون این کارها آیا نورانیت نفسانی حاصل می شود یا نه. مرجع در این حال، اشـتغال است. زیرا مولی از ما طهارت و نورانیت نفسانی را می خواهـد که امری است بسـیط. این طهارت به هر قیمتی که شده است باید تحصیل شود در نتیجه من مطمئن نمی شوم که آن را تحصیل کرده ام مگر اینکه تمام اجزاء مشکوکه را بیاورم.

در این فرض، امر روی اجزاء نرفته است بلکه روی امری رفته است که بسیط است.

نام دیگر شک در محصّل، شک در سقوط است زیرا نمی دانیم امر بدون آن جزء یا اجزاء مشکوک ساقط می شود یا نه.

مثـالی دیگر: اگر بگـوییم واجب، صوم بین الهلالـین است (زیرا یـک قول این است که هر روز برای خودش وجوبی دارد و از قبیل عام اسـتغراقی است ولی قول دیگر این است که صوم واجب بین هلال شعبان و شوال است که از قبیل عام مجموعی است که امر در آن روی عنوان بسـیط رفته است.) در این صورت هم باید یوم الشک رمضان و هم یوم الشک شوال را روزه بگیریم تا یقین پیدا کنیم که واجب مولی اتیان شده است. اگر علماء می گویند که روزه در یوم الشک واجب نیست به سبب آن است که آن را از قبیل عام استغراقی می دانند که از باب عام مجموعی که قول شاذی است.

مثالی دیگر: این مثال را محقق خراسانی در مبحث صحیح و اعم آورده است و آن اینکه اگر کسی بگوید که نماز اسم برای معراج مؤمن است در این هنگام اگر شک کنم مثلا- سوره واجب است یا نه باید سوره را بیاورم زیرا حکم روی اجزاء نرفته است بلکه روی عنوانی بسیط رفته است و مولی معراج المومن را می خواهد و کار به اجزاء ندارد در نتیجه باید تمام اجزاء مشکوک را اتیان کنم. بنا بر این اگر قائل شویم که اسماء عبادات اسم برای مفاسد و مصالح است در تمامی مشکوکات باید قائل به اشتغال شویم.

ان قلت: در شک در محصّل هم ممکن است قائل به برائت شویم زیرا شک ما در اینکه وضو که همان نورانیت است که آیا بدون مضمضمه حاصل می شود یا نه ناشی از این است که آیا مضمضه به وجوب غیری واجب است یا نه. وقتی ثابت شود که مضمضمه واجب نیست چون اصل سببی حاکم بر اصل مسببی است و مضمضمه سبب برای نورانیت نفسانی است وقتی در آن برائت جاری کنیم نتیجه گرفته می شود که وضو نیز حاصل شده است.

مثال برای شک سببی و مسببی: مثلا عبای من نجس است و با آب مستصحب الطهاره آن را آب کشیدم. استصحاب آب می گوید که آب طاهر است و در نتیجه عبا نیست طاهر است ولی استصحاب در عبا می گوید که سابقا نجس بوده است و الآن هم نجس است. علماء می گویند با اجرای استصحاب در آب که سبب است دیگر استصحاب نجاست در عبا جاری نمی شود. زیرا شک در اینکه آیا عبا بعد از شستن پاک است یا نه ناشی از این است که آیا آب پاک بوده است وقتی استصحاب در آب گفت که آب پاک است صغری برای استدلال ما تأمین می شود و آن اینکه این آب پاک است و هر چیزی که با آب پاک شسته شود پاک می شود.

ص: ۷۷۸

در ما نحن فیه هم شک در اینکه آیا وضو حاصل شده است یا نه ناشی از این است که آیا مضمضمه جزء است یا نه و وقتی اصل برائت جزئیت آن را حذف کرد دیگر شکی باقی نمی ماند که وضو نیز صحیح است و طهارت نفسانیه حاصل شده است.

قلت: شک سببی هنگامی حاکم بر مسبّب است که برای کبری بتواند موضوع درست کند یعنی صغری را شکل دهد. ولی در ما نحن فیه صغری هست و آن اینکه اصل این است که مضمضمه واجب نیست ولی کبرایی وجود ندارد که مثلا بگوید: هر جا که مضمضمه واجب نباشد پس وضو حاصل است. این حکم عقل است که می گوید: وقتی مضمضمه واجب نیست چون در اجزاء دیگر شک نداریم پس وضو حاصل است. ولی این حکم چون حکم عقل است به کار نمی آید زیرا ملازمه باشد شرعی باشد.

تنبیهات اربعه:

التنبیه الاول: آیا نقیصه ی سهوی مبطل واجب است یا نه مثلا اگر کسی اشتباها حمد را نخواند آیا نمازش باطل است یا نه. (واضح است که نقیصه ی عمدی مبطل است.)

التنبیه الثانی: آیا زیادی عمدی و سهوی در واجب مبطل است یا نه. مثلا کسی وسوسه دارد و عبارات و اجزایی را تکرار می کند.

التنبیه الثالث: آیا اضطرار سبب می شود که باقی مانده به وجود خود باقی باشد یا اینکه اگر کسی مضطر شد که جزئی را انجام ندهد مثلا نتوانست ایستاده نماز بخواند کل نماز را رها کند.

التنبیه الرابع: اذا دار الامر بین الامور الاربعه: یعنی نمی دانم چیزی مانند تکتّف جزء است یا شرط است یا مانع یا امری است زائد و بی ضرر.

تنبیهات ۹۳/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیهات (۱) (۲) (۳)

گفتیم چند تنبیه وجود دارد که مجتهد پرور است.

التنبیه الاول فی النقیصه السهویه (۴) (۵) : فردی است که سهوا سوره را نخوانده است که باید دید تکلیف نماز او چیست. البته واضح است که اگر کسی عمدا جزئی را ترک کند قطعا عملش باطل است بنا بر این در نقیصه فقط صورت سهویه را مطرح می کنند.

یجب قبل الدخول فی المقصود تقدیم امور:

الامر الاول: نتیجه ی بحث منوط بر این است که هل الاصل (۶) (۷) (۸) فی الجزئیه الرکنیه او لا بمعنی انه اذا سقط جزئیه شیء فهل الاصل انه جزء فی حاله الذُکر و النسیان او جزء فی خصوص حاله الذُکر.

یعنی اگر در آیه و روایتی آمده باشد که نماز را باید با سوره خواند در حال جزئیت شیء ثابت می شود حال بحث باشد شود که این جزئیت آیا در تمامی حالات است چه فرد ذاکر باشد یا ناسی که در نتیجه اگر فرد سهوا آن جزء را ترک کند نمازش باطل باشد یا اینکه فقط در حال ذُکر است که در نتیجه نماز فرد صحیح باشد.

ص: ۷۸۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۲۱.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۶۱.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۷.

۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۸.

۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۶۳.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۲۱.

۷- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۸.

۸- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۶۱.

الامر الثانی: این بحث در جایی است که دلیل جزء دلیل لفظی (۱) باشد مثلا رسول خدا (ص) بفرماید که باید نماز را با سوره

خواند. ولی اگر دلیل جزء لبی باشد واضح است که چنین دلیلی اطلاق ندارد. اگر دلیل لبی باشد باید به قدر متیقن رجوع کرد که همان حالت ذُکر است. بنا بر این اگر کسی آن را نسیانا ترک کند عملش صحیح است.

الامر الثالث: این امر مهم است و آن در مورد صور مسأله است. این مسأله چهار (۲) صورت دارد:

۱.هم دلیل باقی (ما عدی المنسیّ یعنی نماز منهای سوره که به آن دلیل مرکب هم می گویند) اطلاق دارد و هم دلیل جزء. یعنی هم دلیل باقیمانده می گوید من این باقی را می خواهم چه سوره بیاید و یا نیاید. این مانند ارکان خمسه در نماز است که در حدیث لا تعاد به آن اشاره شده است. دلیل جزء اگر اطلاق داشته باشد به این معنا است که جزء باید آورده شود چه فرد ذاکر باشد چه ناسی. مثلا اگر دلیل جزء رکوع است و اطلاق داشته باشد می گوید که در هر حال باید رکوع آورده شود. اگر اطلاق در دلیل جزء ثابت شود با اطلاق در دلیل مرکب در تضاد است زیرا دلیل مرکب می گوید که باید باقیمانده را بیاوری حتی اگر جزء را نیاوری ولی دلیل جزء می گوید اگر جزء را نیاوری باقیمانده هیچ ارزشی ندارد. در اینجا برای تصحیح نماز می گوییم: اطلاق مرکب می گوید که این نه جزء که باقی مانده است مطلقا باید آورده شود بنا بر این مقتضی موجود است ولی مانع هم وجود دارد که همان اطلاق جزء است که می گوید تا این جزء نباشد آن نه جزء بی اثر است. ما این مانع را به وسیله ی حدیث رفع کنار می زنیم و می گوییم: اطلاق دلیل جزء مقید به حالت ذُکر می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۲۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۲۲.

۲.گـاه دلیـل بـاقی اطلاق دارد ولی دلیل جزء اطلاق نـدارد. نماز در این قسم هم به سـبب همان دلیلی که در قسم سابق گفتیم صحیح است.

۳.گـاه دلیـل بـاقی اطلاـق نـدارد ولی دلیل جزء اطلاق دارد. در این حالت چون دلیل باقی اطلاق نـدارد مقتضـی نیست و مانع وجود دارد. در این قسم باید دو مرحله را طی کنیم. یکی مشـکل امکان خطاب ناسـی نسبت به باقی است و دوم فعلیت خطاب است یعنی اول بایـد ثـابت کنیم این قسم امکـان دارد یـا نه و دوم اینکه اگر امکـان داشت آیـا فعلیت هم دارد یـا نه. صـاحب وسائـل قائـل است که این قسم امکـان نـدارد زیرا اگر بخواهیم امر ثانوی (۱) درست کنیم و بگوییم: ای ناسـی بـاقی مانـده را بیاور، در این حال ناسـی تبدیل به ذاکر می شود. بنا بر این امکان ندارد بتوان به ناسی خطاب کرد. وقتی نتوانستیم به او خطاب کنیم، فعلیت خطاب هم از دور خارج می شود. ولی محقق خراسانی از شـیخ جواب می دهـد (۲) و در مقام تصحیح خطاب بر آمـده می فرمایـد: نه جزء که باقی مانـده است را بین ناسـی و ذاکر مشترک قرار می دهیم و جزء دهم را به سـبب حـدیث رفع مخصوص ذاکر می دانیم. بنا بر این امر دهمی ساقط می شود زیرا فرد ذاکر نیست و نمی توان به آن بر ذاکر امر کرد نتیجه این می شود که همان نه جزء باقی مانده را می آوریم. البته تابه حال در امکان بحث کردیم نه در فعلیت.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۶۳.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۸.

۴.گاه هیچ یک از دلیل باقی و جزء اطلاق ندارند. این قسم از قسم سابق راحت تر است زیرا دلیل جزء اطلاق ندارد و مانعی وجود ندارد.

نتیجه این شد که در تمامی این اقسام می توان عمل را تصحیح کرد

نقیصه ی سهویه و زیاده ی عمدیه و سهویه ۹۳/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نقیصه ی سهویه و زیاده ی عمدیه و سهویه

سخن درباره ی نقیصه ی سهویه است و گفتیم گاه سخن از امکان امر به ما عدی المنسی (باقی مانده) است و گاه سخن از وجود چنین امری است.

مرحله ی اول را بحث کردیم و آنچه در این مرحله مهم است این است که برای باقیمانده (ما عدی المنسی) امر درست کنیم.

شیخ انصاری قائل شد که می توان به ناسی با عناوین ملازم و غیر از عنوان ناسی خطاب کرد که توضیح آن را بیان کردیم.

محقق خراسانی راه دیگری را پیش گرفت و قائل شد که می توان گفت که نه جزء نماز (ما عدی المنسی) بر همه واجب است و منسی را فقط بر ذاکر واجب دانست. در این حال، ناسی نسبت به باقیمانده (ما عدی المنسی) امر دارد.

ما راه سومی را انتخاب می کنیم و با این راه هم امکان را ثابت می کنیم و هم فعلیت را. این راهی است که مرحوم بروجردی و بعد مرحوم امام قدس سره انتخاب کرده اند. این راه در نقطه ی مقابل مرحوم خراسانی است. این راه به یک یا دو مقدمه احتیاج دارد:

ص: ۷۸۳

المقدمه الاولی: الصلاه مقوله بالتشکیک.

نماز عنوانی است که هم بر ده جزء صدق می کند و هم بر نه جزء و کمتر؛ هم نماز دو رکعتی نماز است و هم نماز چهار رکعتی، هم نماز کامل، نماز است و هم نماز مضطر. این به سبب آن است که نماز اسم برای ده جزء نیست بلکه اسم برای جامعی است که هم ده تا و هم کمتر، فردی از آن می باشد البته ارکان آن باید وجود داشته باشد.

المقدمه الثانیه: متکلم دو اراده دارد: استعمالیه و جدیه

اراده ی استعمالیه این است که مولی ده جزء را از همه خواسته است چه مکلف ذاکر باشد یا ناسی و یا حاضر باشد و یا مسافر.

بعد به اراده ی جدیه چند مورد را استثناء کرده است مثلاـ دو رکعت را از مسافر حذف کرده است و یا قیام در نماز را از

مضطر حذف کرده است و هکذا اجزایی را از ناسی حذف کرده است.

اذا علمت هاتین المقدمتین نقول: به اراده ی استعمالیه کلیه ی اجزاء نماز امر دارد. بعد به اراده ی جدیه ناسی و یک سری موارد استثناء شده است. با این بیان هم امکان امر به باقی ثابت شده است و هم فعلیت آن. بنا بر این نه جزء، هم اراده ی استعمالیه دارد و هم جدیه ولی جزء دهم که مورد نسیان قرار گرفته است امر استعمالی دارد ولی امر جدی ندارد.

التنبیه الثانی: فی الزیاده السهویه و العمدیه

در این تنبیه در پنج محور باید بحث کنیم:

۱.آیا زیادی در جزء یا شرط متصور هست یا نه؟

۲.آیا در جایی که زیادی با مزید فیه هم سنخ نیست زیادی صدق می کند یا نه مثلا نماز متشکل از اذکار و افعال است. اگر کسی تکتف کند یا در نماز آمین بگوید (که نه جزء افعال است و نه اذکار) آیا زیادی در نماز متصور است یا نه؟

۳.در جایی که مزید با مزید فیه هم سنخ باشد آیا قصد جزئیت شرط است یا نه؟ مثلا اگر کسی سوره یا تشهد را دو بار بخواند آیا باید قصد جزئیت یا شرطیت کند تا زیادی صدق کند یا اینکه اگر قصد زیادی هم نکند همچنان زیادی محقق خواهد شد؟

۴.مقتضای قواعد اولیه چیست؟ (مراد از قواعد اولیه اصول است مانند اصل برائت و اشتغال است که حکم عقل می باشد.)

۵.مقتضای قواعد ثانویه که ادله ی اجتهادیه است چیست؟ (مانند مقتضای حدیث لا تعاد.)

اما المقام الاول: هل یمکن تصویر الزیاده فی الجزء او الشرط او لا؟

بعضی گفته اند زیادی در جزء و شرط قابل تصور نیست زیرا جزء مانند سوره اگر لا بشرط است اگر دوبار یا بیشتر هم خوانده شود زیادی محقق نمی شود و اگر بشرط لا است یعنی جزئیت و شرطیت بشرط عدم چیز زائد باشد و دوبار خوانده شود بشرط لا تبدیل به بشرط شیء می شود در نتیجه وصف بشرط لا از بین می رود یعنی وصف جزء از بین می رود بنا بر این بازگشت آن به زیادی نیست بلکه به نقیصه است.

ص: ۷۸۵

مرحوم شیخ انصاری در فرائد و محقق خراسانی در کفایه هر کدام یک بیان جداگانه ای دارند. محقق خراسانی می فرماید: بشرط لا۔ قید جزء (مانند سوره) نیست بلکه قید مرکب (کل نماز) است. اگر قید جزء باشد اشکال وارد است ولی اگر قید مرکب باشد یعنی شارع می فرماید: در این مرکب هر جزء باید یک بار اتیان شود. در این حال اگر جزئی تکرار شود به جزء لطمه نمی خورد بلکه به مرکب لطمه می خورد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی یک مشکل را حل کرده است و آن اینکه زیاده در جزء محقق می شود ولی ولی یک مشکل دیگری اضافه شده است و آن اینکه مرکب وصف خود را از دست می دهد و باز گشت آن به نقیصه است زیرا با اضافه کردن یک جزء، مرکب که موصوف به بشرط لا بود این وصف را از دست داده است.

نقول: تمام این مشکلات یک سرچشمه دارد و آن اینکه مسائل عرفی در این موارد با مسائل فلسفی خلط شده است. عرفا اگر سوره دوبار خوانده شود زیادی محسوب می شود

اما المقام الثانی: اگر مزید هم سنخ با مزید فیه نباشد (مانند آمین گفتن و یا تکتف)

از لحاظ تکوین، می گوییم: اگر مولی امر کند که معجونی برایش درست کنند و این معجون متشکل از یک سری گُل باشد و فرد در آن دانه ی گندمی هم بیفکند به آن اضافه صدق نمی کند زیرا دانه ی گندم از جنس معجون نیست. در تکوین باید مزید با مزید فیه هم سنخ باشد.

ص: ۷۸۶

اما از لحاظ امور اعتباری مانند نماز، اگر جزء، هم سنخ نباشد مانند تکتف، هنگامی زیادی صدق می کند که قصد جزئیت وجود داشته باشد. مثلا من شب های ماه رمضان در حال نماز خواندن هستم و دستم اگر آویزان باشد خون به آن نمی رسد در نتیجه آنها را بر هم می گذارم در این حال چون قصد جزئیت ندارم، جزئیت بر آن صدق نمی کند.

المقام الثالث: الزیاده بالجنس المسانخ

مثلا کسی نماز می خواند و در آن دو بار سوره را می خواند آیا زیاده صدق می کند یا نه و یا نه

بعضی قائلند که قصد جزئیت شرط است و الا جزئیت محقق نمی شود و بعضی (مانند ما) می گویند که چون مسانخ است قصد جزئیت شرط نیست و بعضی بین افعال و اقوال تفصیل داده اند و گفته اند قصد جزئیت در اقوال شرط است ولی در افعال شرط نیست (کما اینکه محقق نائینی به آن قائل است.)

اما قول محقق نائینی: عرفا اگر انسان ده بار قولی مانند سوره را بخواند کسی نمی گوید که در نماز اضافه کرد بلکه می گویند که همه اش قرآن است مگر اینکه قصد جزئیت کند. اما در افعال مانند رکوع، مطلقا زیادی صدق می کند بنا بر این اگر کسی دو بار رکوع کند چه قصد جزئیت داشته باشد و چه نداشته باشد اضافه صدق می کند.

نقول: سخن ایشان را در افعال قبول داریم ولی در اقوال نه زیرا علت اینکه ایشان می گوید جزئیت صدق نمی کند به دلیل روایت است که می گوید: ذکر خداوند در هر حال حسن است و الا اگر این روایت نبود عرفا در اقوال هم اضافه صدق می کرد.

ان شاء الله دو قول دیگر را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

زیاده در تکلیف ۹۳/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: زیاده در تکلیف

سخن در این است که آیا در زیادی در تکلیف، قصد جزئیت شرط است یا نه. گفتیم اگر جزء مسانخ نباشد و از جنس نماز نباشد (مانند تکتف) هنگامی جزئیت محقق می شود که فرد قصد ادخال داشته باشد و الا اگر دست فرد خسته شده است و آنها را بر هم بگذارد نمازش صحیح است. اما اگر جزء مسانخ بود مانند تکرار حمد و یا تشهد، در اینجا سه قول است.

محقق نائینی قائل است که بین افعال و اقوال فرق است. در افعال اگر تکرار انجام شود چه قصد جزئیت داشته باشد یا نه جزء بودن محقق می شود ولی در اقوال، هنگامی جزئیت محقق می شود که قصد جزئیت وجود داشته باشد.

ما گفتیم که کلام ایشان را در افعال قبول داریم ولی در اقوال می گوییم که آن هم مانند افعال است و علت اینکه ایشان بین قصد جزئیت و عدم آن فرق گذاشته است به سبب روایتی است که می گوید: ذکر خداوند در هر حال حسن است به این دلیل ایشان می فرماید: با عدم قصد جزئیت، ذکر خدا چون حسن است اشکال ندارد و جزئیت در عمل محسوب نمی شود. اشکال ما این است که اگر این روایت نبود حتی اضافه کردن قول هم موجب زیادی می شد و عرفا گفته می شد که حمد دوبار خوانده شده است.

ص: ۷۸۸

قول دوم قول محقق خوئی است که قائل است که قصد جزئیت در اقوال و افعال شرط است و الا جزئیت صدق نمی کند. زیرا نماز متشکل از یک سری اقوال و افعال است که در کنار هم آمده اند. برخی از اعمال نماز ذکر است و برخی از آن از مقوله ی وضع است مانند رکوع و سجود و بعضی از مقوله ی فعل است. هر چیزی که بخواهد به این مرکب اضافه شود با نیت جزئیت می تواند اضافه شود.

ما می گوییم: عرفا اگر کسی در نماز کاری را دوبار انجام دهد حتی اگر قصد جزئیت نداشته باشد می گویند که او در نماز چیزی را اضافه کرده است.

بهترین دلیل روایت است که امام علیه السلام می فرماید: در نماز سور عزائم (سوره ی سجده دار) را نباید خواند زیرا اگر خوانده شود باید به سبب سوره ی مزبور سجده ای در وسط نماز انجام دهید و این یک نوع زیاده در مکتوبه محسوب می شود.

واضح است که فرد آن سجده را به نیت سوره می آورد نه به نیت نماز با این حال امام علیه السلام می فرماید: این از باب

زیاده در نماز است.

محقق خوئی می فرماید: این روایت مجاز است و تعبد محض است. (به نظر ما چنین نیست و روایت در مقام بیان واقع است و آن اینکه واقعا زیادی صدق می کند.)

قول سوم قولی که مختار ماست و آن اینکه: اگر قصد جزئیت هم نباشد زیاده صدق می کند زیرا عمل مزبور با نماز مسانخ است و دلیل ما هم عرف است و هم روایت مزبور.

ص: ۷۸۹

ما هو متقضی القواعد الاولیه: علت اینکه این بحث را مطرح می کنیم این است که اگر بعد که از قواعد اجتهادیه بحث می کنیم یا به نتیجه می رسیم یا نه اگر به نتیجه نرسیدیم با مراجعه به قواعد اولیه مشکل خود را حل می کنیم.

مراد از قواعد اولیه همان اصول عملیه است فنقول: اگر احراز کردیم که شارع مقدس سوره را بشرط لا اخذ کرده است (بشرط لا قید جزء باشد) و یا اگر احراز کنیم که خداوند نماز را بشرط لا قرار داده است (بشرط لا قید مرکب باشد) دیگر جای بحث نیست ولی اگر شک کنیم، مقتضای قاعده را باید بحث کرد. اگر مقتضای قاعده بشرط لا باشد زیادی مخل است ولی اگر لا بشرط باشد زیادی مخل نیست.

فنقول: مقتضای قاعده ی اولیه برائت است زیرا میزان در برائت و اشتغال این است که عمل کلفت زیاده دارد یا نه. اگر کلفت زائده باشد و در آن شک کنیم برائت جاری می شود. در ما نحن فیه چون بشرط لا بودن کلفت زیاده لازم دارد در آن برائت جاری می کنیم. بشرط لا- کلفت زاده دارد زیرا اگر در این حال چیزی به نماز اضافه کنیم نماز باطل است و باید دوباره بخوانیم. بنا بر این نتیجه این می شود که زیادی مبطل نیست و باید قائل به لا بشرط شد.

الموضع الرابع: مقتضی القواعد الاجتهادیه

قواعد اجتهادیه مخالف قواعد اولیه است. مراد از قواعد اجتهادیه سه روایت است. یک روایت است که می گوید: کسی که در نمازش اضافه کند باید آن را اعاده کند:

ص: ۷۹۰

روی الشیخ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ زَادَ فِی صَلَاتِهِ فَعَلَیْهِ الْإِعَادَهُ (۱)

سند حدیث خوب است و سند شیخ به علی بن مهزیار در مشیخه صحیح است. شیخ کتاب علی بن مهزیار را در اختیار داشته است و دیده است که اگر در کتابش بخواهد سند خود به او را تکرار کند (زیرا حدود دویست مورد از او روایت نقل می کند) حجم کتاب زیاد می شود در نتیجه به ذکر سند در مشیخه بسنده کرده است و آن را در کتاب خود حذف کرده است.

زیادی به سه گونه قابل تصور است. گاه فرد یک رکعت به نماز اضافه می کند و گاه یک سجده و یا یک تشهد اضافه می کند که مسانخ نماز است و گاه غیر مسانخ را اضافه می کند و قصد جزئیت هم می کند. روایت فوق هر سه حالت را شامل می شود.

گفتیم در غیر مسانخ قصد جزئیت لازم است بنا بر این اگر قصد جزئیت کند و اضافه کند باید نماز را اعاده کند (این در حالی است که مطابق قاعده ی اولیه گفتیم اعاده لازم نیست.)

آیت الله حائری می فرماید: این روایت فقط جایی را شامل می شود که فرد یک رکعت به نماز اضافه کند. زیرا زاد در جایی صدق می کند که مزید و مزیده فیه با هم مسانخ باشند بنا بر این زیاده هم باید صلات باشد و صلات به رکعت اطلاق می شود زیرا تکتف و یا سوره صلات نیست. دلیل آن لغت عرب است مثلا عرب وقتی می گوید: زاد الله فی عمرک مراد این است که خداوند که عمر را زیاد می کند آنچه اضافه می شود از جنس عمر است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۱، ابواب الخلل، باب ۱۹، شماره۱۰۵۰۹، ح۲، ط آل البیت.

یلاحظ علیه: اولاـ مثالی که ایشان زده است عربی نیست بلکه در عرب می گویند»: طول الله عمرک. در لغت عرب در مورد عمر، (زاد) گفته نمی شود.

ثانیا: عمر چیزی است که یک نواخت است و بسیط و در آن نمی توان غیر مسانخ را اضافه کرد و دارای جزء نیست این بر خلاف نماز است که می تواند جزء داشته باشد و در آن می توان از مسانخ و غیر مسانخ اضافه کرد.

الحدیث الثانی: حدیث لا تعاد

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا تُعَادُ الصَّلَاهُ إِلَّا مِنْ خَمْسَهٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّکُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَهُ سُنَّهٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّهٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّهُ الْفَرِیضَهَ (۱)

آنچه از این روایت به بحث ما مرتبط است مستثی منه (لا تعاد الصلاه) است نه مستثی (الا من خمس). یعنی استدلال ما به تعاد الصلاه است نه (مگر از پنج مورد) بنا بر این اگر کسی در نماز چیزی را اضافه کند چهار حالت بر آن متصور است: عامد است، جاهل می باشد، شاک است و اینکه ناسی می باشد.

اما اگر کسی که عمدا چیزی از نماز کم کند یا اضافه نماید، لا تعاد آن را شامل نمی شود.

اما اگر کسی شاک باشد و چنین کند یعنی فردی است که شک دارد سوره جزء است یا نه و با این حال آن را بیاورد. لا تعاد آن را هم شامل نمی شود زیرا او اگر قبل از نماز باشد باید برود و حکم خدا را یاد بگیرد، اگر هم در وسط نماز است باید بعد از نماز مسأله را بپرسد.

ص: ۷۹۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۹۱، ابواب القراءه فی الصلاه، باب ۲۹، شماره۷۴۲۷، ح۵، ط آل البیت.

اما جاهل گاه جاهل به حکم است مثلا نمی داند در لباس نجس نماز خواندن جایز است یا نه و گاه جاهل به موضوع است یعنی نمی داند که عبایش نجس است یا نه در هر دو مورد لا تعاد آن را شامل می شود و نماز اعاده ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

حدیث من زاد فی صلاته و قاعده ی لا تعاد ۹۳/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حدیث من زاد فی صلاته و قاعده ی لا تعاد

روایات سه گانه ای را مطرح کردیم که در واقع ادله ی اجتهادیه به حساب می آید.

در روایت اول خواندیم:

روی الشیخ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ زَادَ فِی صَلَاتِهِ فَعَلَیْهِ الْإِعَادَهُ (۱)

این روایت مطلق بود و عامد، جاهل، ناسی و شاک را شامل می شد. واضح است که این روایت به این اطلاق مورد عمل نیست در نتیجه باید روایت دوم را نیز در نظر بگیریم. این روایت به قاعده ی لا تعاد معروف است که در فقه بحث های بسیاری در مورد آن وجود دارد. ما در اصول به شکل مختصر از آن می گذریم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا تُعَادُ الصَّلَاهُ إِلَّا مِنْ خَمْسَهٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّکُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَهُ سُنَّهٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّهٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّهُ الْفَرِیضَهَ (۲)

ص: ۷۹۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۱، ابواب الخلل، باب ۱۹، شماره۱۰۵۰۹، ح۲، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۹۱، ابواب القراءه فی الصلاه، باب ۲۹، شماره۷۴۲۷، ح۵، ط آل البیت.

آنچه از این روایت به بحث ما مرتبط است مستثی منه (لا تعاد الصلاه) است نه مستثی (الا من خمس).

در این بخش باید از سه نظر بحث کنیم:

الجهه الاولی: سعه الموضوع او ضیقه، یعنی آیا لا تعاد مطلق است و عامد، شاک (که به آن جهل بسیط نیز می گویند)، جاهل (که به آن جاهل مرکب نیز می گویند یعنی نمی داند و نمی داند که نمی داند) و ناسی را شامل می شود یا نه.

واضح است که عامد را شامل نمی شود زیرا معنا ندارد که شارع سوره را واجب بداند و بعد بگوید اگر عمدا آن را نخواندی

اشکال ندارد.

همچنین شاک را هم شامل نمی شود زیرا او اگر قبل از نماز است بایـد مسأله را بپرسد و اگر بعد از نماز است باید تحقیق کند که نمازی که خوانده است صحیح بوده است یا نه.

اما جاهل. جاهل گاه به موضوع جاهل است یعنی نمی دانـد عبا نجس است و گاه جهل به حکم دارد یعنی اصـلا نمی داند که در اسلام چنین حکمی وجود دارد که لباس نمازگزار باید پاک باشد.

ناسـی نیز گاه از باب نسیان موضوع است یعنی لباس نجس بود و بعد فراموش کرد و گاه از باب نسیان به حکم است یعنی می دانست که لباس نمازگزار باید پاک باشد ولی فراموش کرد.

به عقیـده ی مـا و عقیـده ی حضـرت امـام قـدس سـره لاـ تعاد در مورد جاهل و ناسـی هر دو شق را شامل می شود (موضوع و حکم)

ص: ۷۹۴

اما علامه ی حائری قائل است که جهل و نسیان در مورد موضوع را شامل می شود نه حکم را. ایشان این مطلب را در کتاب صلات خود ذکر کرده است.

ایشان برای بیان آن دو مقدمه ذکر می کند:

المقدمه الاولی: ظاهر لا تعاد این است که اگر انسانی نماز بخواند نمازش کامل است و اگر کم و کسری داشت (غیر از آن پنج مورد) مشکلی ایجاد نمی شود.

یلاحظ علیه: از لا تعاد استفاده نمی شود که نماز ناقص، کامل است حتی در حدیث هم قرینه است که نماز مزبور کامل نیست زیرا امام علیه السلام می فرماید: قرائت و تشهد سنت است و سنت نمی تواند فریضه را خراب کند. یعنی اگر کسی تشهد را ترک کند ضرری به ارکان خمسه که فریضه است وارد نمی کند. معنای آن این است که نماز هرچند کم و کسری دارد ولی مضر نیست.

ایشان می گوید که اگر روایت حکم را شامل باشد این مستلزم آن است که نماز ناقص باشد ولی اگر موضوع را شامل باشد نه. می گوییم: اگر موضوع را هم شامل باشد باز نماز ناقص است.

المقدمه الثانیه: اگر بگوییم که جاهل و ناسی به حکم نیز نمازشان صحیح است لازمه ی آن تصویب است یعنی طهارت صلات باید مخصوص عالمین باشد و الا اگر کسی جاهل و ناسی باشد اشکال ندارد.

یلاحظ علیه: تصویب به معنای انکار کردن حکم الله مشترک است این در حالی است که ما انکار نمی کنیم و می گوییم: حکم انشائی هم عالم را شامل می شود و هم ناسی و جاهل را ولی حکم فعلی فقط عالم را شامل می شود و نه ناسی و جاهل را.

ص: ۷۹۵

حتی از نظر ما فعلیت آنها نیز مشترک است و فقط در تنجز با هم فرق دارنـد یعنی حکم برای عالم منجز است و برای غیر عالم نه.

تا اینجا بحث در مورد موضوع تمام شود.

الجهه الثانیه: سعه المتعلق او ضیقه

یعنی آیا لا تعاد، فقط نقیصه را شامل می شود یا اینکه زیاده را هم می گیرد. (مثلا اگر کسـی اشـتباها سوره را نخوانـد نمازش صحیح است ولی اگر سوره را دوبار بخواند چه؟)

ما معتقـدیم لا تعاد یک ضابطه ی کلیه را در اختیار ما قرار می دهد و هر دو را شامل می شود. هم مسـتثنی منه عام است و هم مستثنی. یعنی غیر از آن پنج تا نه نقیصه مضر است و نه زیاده ولی در آن پنج مورد هر دو مضر است.

علامه حائری و محقق نائینی در صـدد این انـد که زیادی را از مسـتثنی خارج کنـد هرچنـد قبول دارند که مسـتثنی منه زیاده و نقیصه هر دو را شامل می شود و می گویند: اگر زیاده را شامل شود، جزء هنگامی زیاد می شود که رکوع بشرط لا باشد و الا اگر لا بشرط باشد زیادی صدق نمی کند.

حال اگر کسی دو بار رکوع کند این زیادی نیست بلکه از قبیل نقص در وصف است زیرا رکوع موصوف به بشرط لا بود و با دوبار آوردن رکوع، این وصف از نماز حذف شده است.

نتیجه اینکه اگر لاـ تعـاد زیـادی را شامـل می شـد چون مرجع آن به نقیصه است معصوم می بـایست به جای الا من خمس می فرمود: الاـ من سـته و بیشتر. بنـا بر این لاـ تعاد هم جایی را شامل می شود که فرد رکوع، سـجده و آن پنـج تا را نیاورد و دیگر اینکه اینها پنج تا را بیاورد ولی وصف آن که بشرط لا بودن است را نیاورد.

ص: ۷۹۶

یلاحظ علیه: در علم اصول نباید دقت های فلسفی را داخل کرد. اینکه مرجع زیادی به حذف وصف است که به نقیصه بر می گردد دقت فلسفی است. در عرف، اگر کسی رکوع را دوبار بیاورد به آن زیادی می گویند نه نقیصه.

بله حدیث لاـ تعاد به عقیده ی ما پنج تا نقیصه و چند تا زیاده را شامل می شود. (در مواردی که بتوان زیاده کرد بر خلاف وقت و قبله که قابل زیادی نیست.)

دلیل دومی که محقق نائینی ارائه می کند این است که لا تعاد نمی تواند زیادی را شامل شود زیرا بعضی از آن پنج مورد قابل زیادی نیست مانند قبله و وقت.

یلاحظ علیه: وقت و قبله اگر قابل تکرار نباشد زیرا جزء تکوین است و در اختیار انسان نیست که بتواند آنها را تکرار کند ولی سه مورد دیگر قابل تکرار است.

الجهه الثالثه: نسبت به حدیث اول و صدر لا تعاد چیست؟

حدیث اول می گوید کسی که در نمازش چیزی اضافه کند باید آن را اعاده کند ولی صدر لا تعاد می گوید که نماز بجز آن پنج مورد اعاده ندارد.

نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است. این دو در دو جا جدا می شود و در یک جا با هم تعارض دارند.

گاه زیاده هست ولی لا تعاد نیست و آن جایی است که رکنی را زیاد کند مثلا رکوع را دو بار بخواند. هم حدیث اول می گوید که نماز مزبور اعاده دارد و هم لا تعاد.

گاه لا تعاد هست ولی حدیث اول نیست و آن در نقیصه است مثلا کسی سوره را نخواند.

ولی گاه هر دو با هم جاری می شوند و آن جایی است که فرد زیاده را انجام دهد و این زیاده غیر از آن پنج مورد باشد. مثلا سوره را دو بار بخواند که حدیث اول می گوید نماز را باید اعاده کرد ولی لا تعاد می گوید که اعاده ندارد.

در بحث تعادل و ترجیح می آید که اگر مولی بگوید: اکرما عالما و بعد بگوید: لا تکرم فاسقا. در اینجا نیز عموم و خصوص من وجه است که در مورد عالمی که فاسق است تعارض پیدا می کنند.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد پیگیری می کنیم.

نقیصه و اضطرار در اجزاء و شرایط ۹۳/۰۳/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نقیصه و اضطرار در اجزاء و شرایط

بحث به اینجا رسید که در روایت ابی بصیر خواندیم: ع مَنْ زَادَ فِی صَلَاتِهِ فَعَلَیْهِ الْإِعَادَةُ (۱) و قاعده ی لا تعاد هم می گوید: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ (۲)

گفتیم بین این دو حدیث عموم و خصوص من وجه است.

ص: ۷۹۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۱، ابواب الخلل، باب ۱۹، شماره۱۰۵۰۹، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۹۱، ابواب القراءه فی الصلاه، باب ۲۹، شماره۷۴۲۷، ح۵، ط آل البیت.

در مواردی که این دو با هم تعارض دارند لا تعاد بر من زاد مقدم است:

الدلیل الاول: دلالت لا تعاد قوی است زیرا به عدد اشاره می کند. عدد پنج مشعر بر این است که روی آن عنایت خاص است. بنا بر این زیاده ی غیر رکنی داخل در لا تعاد است نه داخل در من زاد

الدلیل الثانی: لا تعاد مدلّل است و در آن به دلیل اشاره شده است و آن اینکه زیرا غیر این پنج مورد فریضه نیست بلکه سنت است.

الدلیل الثالث: لسان لا تعاد لسان امتنان است (مانند حدیث رفع) بنا بر این بر حدیثی که لسانش امتنان نیست مقدم می شود.

ان قلت: گفتیم زیادی غیر رکنی از تحت من زاد خارج است و داخل در صدر قاعده ی لا تعاد است بنا بر این روایت من زاد

منحصر به زیادی ارکان می شود. در میان این ارکان هم سه تا که طهارت، قبله و طهور باشد قابل زیادی نیست و فقط دو چیز به نام رکوع و سجود باقی می مانند. بنا بر این صحیح نیست که امام علیه السلام آن حدیث را به شکل عام بفرماید و فقط دو مورد را اراده کرده باشد.

قلت: آن دو مورد از باب زیاده ی عمدی است ولی اگر سهوی باشد تعداد آن بیشتر می شود.

ان قلت: زیادی عمدی نادر است زیرا مسلمانی که در مقام امتثال و نماز خواندن است عمدا نماز خود را باطل نمی کند. بنا بر این حدیث فقط دو زیادی سهوی را شامل می شود. بنا بر این همان اشکال بر می گردد.

ص: ۷۹۹

قلت: اگر چنین شود ناچاریم در روایت تصور کنیم و بگوییم چیزی از این روایت محذوف و یا در تقدیر است و آن اینکه : من زاد فی صلاته رکعه سهوا فعلیه الزیاده. و الا اگر چنین نکنیم راهی برای دفاع از اشکال فوق نیست.

به هر حال کلینی دو گونه از روایت لا تعاد را نقل می کند در یک جا نقل می کند:

الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ زَادَ فِی صَلَاتِهِ فَعَلَیْهِ الْإِعَادَهُ (۱)

و در جای دیگر زیادی در رکعت را مطرح می کند و می فرماید:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا اسْتَیْقَنَ أَنَّهُ قَدْ زَادَ فِی الصَّلَاهِ الْمَکْتُوبَهِ رَکْعَهً لَمْ یَعْتَدَّ بِهَا وَ اسْتَقْبَلَ الصَّلَاهَ اسْتِقْبَالًا إِذَا کَانَ قَدِ اسْتَیْقَنَ یَقِیناً (۲)

مرحوم صاحب وسائل وقتی این دو روایت را نقل می کند در هر دو مورد کلمه ی رکعه را ذکر کرده است.

این نشان می دهد که در نسخه ی صاحب وسائل از کافی در هردو مورد کلمه ی (رکعه) بوده است. با این حال شیخ در تهذیب در هر دو مورد کلمه ی رکعه را نیاورده است. اما مرحوم مجلسی در شرح خود با اصول کافی تابع کلینی شده و در یک جا رکعه را آورده است و در جای دیگر نه.

ص: ۸۰۰

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۳۵۵، ط دار الکتب الاسلامیه.
۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۳۴۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

نقول: اذا دار الامر بین النقیصه و الزیاده فالنقیصه اولی. یعنی نمی دانیم اینکه این کلمه در یک جا ذکر نشده است آیا از قلم کاتب افتاده است یا اینکه در جایی که این کلمه اضافه شده است اشتباها اضافه شده است. در این مورد ترجیح با جایی است که بگوییم از قلم افتاده است زیرا کسانی که نویسنده اند این مسأله برایشان روشن است که انسان موقع نوشتن گاه ده چیز را می اندازد ولی یک کلمه را ممکن است اضافه کند.

نتیجه اینکه کلمه ی رکعه در هر دو جا وجود دارد. اگر چنین شود نتیجه این است که این دو حدیث با لا تعاد کمال رفاقت را دارد و با هم تعارض ندارند زیرا لا تعاد سخن از غیر پنج مورد را دارد بنا بر این هم رکعت را شامل می شود و هم غیر آن را.

بنا بر این هر نوع زیادی و نقیصه در غیر رکن داخل تحت لا تعاد است ولی هر نوع زیادی و نقیصه در رکن تابع الا من خمسه می باشد.

کلام للمحقق الخوئی: ایشان قائل است من زاد مشکلی با لا تعاد ندارد زیرا لا تعاد بر ادله ی جزئیت و شرطیت حاکم است. مثلا شارع فرموده است: القرائه جزء و التشهد جزء و هکذا. لا تعاد می گوید: اینها در حالت عمد جزء می باشند نه در حال سهو چه اخلال در نقیصه باشد و چه در زیادی.

یلاحظ علیه: بحث ما در جایی دیگر است. بحث ما در این نیست که لا تعاد را با ادله ی جزئیت بسنجیم بلکه ما در مقام آن هستیم که لا تعاد را با حدیث من زاد بسنجیم. لا تعاد با ادله ی جزئیت در طول هم هستند ولی لا تعاد با ادله ی من زاد در عرض هم می باشند یعنی هر دو بر ادله ی جزئیت حاکم می باشند یعنی هر دو مربوط به ارکان می باشند.

ص: ۸۰۱

تم الکلام فی التنبیه الثانی

التنبیه الثالث: فی الاضطرار

انسانی است که به دلیل درد کمر مجبور به نقیصه می شود مثلا ایستاده نماز نمی خواند و یا اضطرار دارد و نمی تواند وضو بگیرد. این نقیصه گاه در ترک رکن است و گاه در ترک غیر رکن.

سابقا گفتیم که این چهار قسم است گاه دلیل مرکب یعنی ما عدی المضطر اطلاق دارد ولی دلیل مضطر الیه اطلاق ندارد و گاه بالعکس است گاه هر دو اطلاق دارند و گاه هیچ کدام اطلاق ندارند.

همچنین گفتیم که معنای اطلاق در ما عدی المضطر به این معنا است که رکوع چه آورده شود و چه نشود مولی آن را می خواهد. اطلاق یعنی ما عدی چه در حالت اختیار و چه اضطرار مورد طلب مولی است.

اطلاق دلیل مضطر به این معنا است که مولی آن را در هر صورت می خواهد به گونه ای که اگر آورده نشود ما بقی بی ارزش باشد.

هر آنچه در آنجا گفتیم در اینجا نیز جاری می شود.

اضطرار به جزء ۹۳/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضطرار به جزء (۱) (۲) (۳)

گفتیم محقق خراسانی چهار تنبیه دارد. تنبیه اول (۴) (۵) مربوط به نقیصه ی سهویه بود. تنبیه دوم (۶) (۷) راجع به زیاده ی عمدی و سهویه بود. تنبیه سوم (۸) (۹) که الآن بحث می کنیم مربوط به اضطرار است یعنی مکلف نمی تواند همه ی اجزاء واجب را بیاورد مثلا مریض است و نمی تواند ایستاده نماز بخواند.

ص: ۸۰۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۳.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۸۷.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۹.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۲۱.
۵- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۸.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۲۷.

۷- كفايه الاصول، آخوند خراسانى، ج ۱، ص۳۶۸.

۸- المبسوط فى أُصول الفقه، شيخ جعفر سبحانى، ج۳، ص۶۴۳.

۹- كفايه الاصول، آخوند خراسانى، ج ۱، ص۳۶۹.

گفتيم در اينجا چهار (۱) صورت وجود دارد:

۱.هم دليل مركب (ما عدى المضطر اليه يعنى نماز بدون قيام) اطلاق دارد و هم دليل جزء (قيام)

۲.گاهى دليل مركب اطلاق دارد ولى دليل جزء اطلاق ندارد.

۳.گاهى دليل جزء اطلاق دارد ولى دليل مركب اطلاق ندارد.

۴.گاهى هر دو فاقد اطلاق مى باشند.

معناى اطلاق در مركب اين است كه مولى مركب را مطلقا مى خواهد چه قيام ممكن باشد و چه نباشد. اطلاق دليل جزء به اين معنا است كه مولى قيام را مى خواهد چه فرد مضطر باشد يا نه بنا بر اين اگر مكلف نتوانست آن را بياورد حتى اگر ما بقى اجزاء را بياورد بى فايده است.

فرق بين تنبيه اول و اين تنبيه در اين است كه هر چند در هر دو تنبيه در صدد اين هستيم كه نماز را درست كنيم ولى در تنبيه اول نماز خوانده شده است و در صدد تصحيح آن هستيم ولى در اينجا هنوز نماز را نخوانديم و در صدد تصحيح آن هستيم كه آيا لازم است چنين نمازى را كه يک جزء در آن را نمى توان آورد خواند يا نه (زيرا اگر دليل جزء اطلاق داشته باشد و فرد نتواند آن را بياورد ديگر ما بقى را هم لازم نيست بياورد.)

در چهار مورد فوق هم بايد مانع را رفع كنيم و هم مقتضى را ايجاد كنيم تا بتوانيم نماز را تصحيح كنيم. اگر دليل جزء اطلاق دارد مانع وجود دارد زيرا دليل جزء مى گويد تا اين جزء آورده نشود ما بقى بى فايده است بنا بر اين بايد بوسيله ى حديث رفع، مانع را رفع كنيم مثلا بگوييم كه به سبب رفع اضطرار، اين جزء رفع شده است.

۱- المبسوط فى أُصول الفقه، شيخ جعفر سبحانى، ج۳، ص۶۴۳.

اما در جایی که دلیل مرکب اطلاق ندارد باید مقتضی را ایجاد کنیم یعنی از یک طریق امر درست کنیم تا نماز مزبور امر داشته باشد. البته مخفی نیست که اگر دلیل مرکب اطلاق داشته باشد امر وجود دارد و مشکلی برای ایجاد امر برای ما وجود ندارد.

اذا علمت هذا نقول:

اما در مورد رفع مانع: رفع مانع در جایی که دلیل جزء اطلاق ندارد اصلا مانعی نیست ولی در جایی که دلیل جزء اطلاق دارد آن را با حدیث رفع مقید می کنیم. (اگر دلیل اطلاق دلیل جزء نص بود نمی شد آن را با حدیث رفع مرتفع کرد ولی چون اطلاق آن به سبب دلیل لفظی نیست می توان از حدیث رفع استفاده کرد و مانعیت آن را هنگام اضطرار کنار زد.)

اما در مورد ایجاد متقضی: اگر دلیل مرکب اطلاق داشته باشد احتیاج به امر نداریم و مشکلی وجود ندارد ولی اگر دلیل مرکب اطلاق نداشته باشد باید مقتضی را که همان امر است ایجاد کنیم.

برای تعیین امر از دو راه وارد شده اند: ادله ی اصول عملیه و از طریق عناوین ثانویه.

اما از طریق ادله ی اصول عملیه: تمسک به استصحاب

استصحاب را به سه گونه بیان کرده اند:

البیان الاول: استصحاب الوجوب الجامع (۱)

سابقا ده جزء که یکی قیام بود واجب بود ولی الآن مکلف نمی تواند قیام را انجام دهد. آن ده مورد یقینا وجوبش از بین رفته است زیرا فرد مضطر است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۵.

از آن طرف احتمال می دهیم که وجوب ده تا که از بین رفته است وجوبی دیگر روی نه جزء آمده باشد. بنا بر این وجوب ده تا قطعی الارتفاع است و دومی مشکوک الحدوث است بنا بر این ما وجوب جامع که بین وجوب ده تا و نه تا است را استصحاب می کنیم جامع همان نه جزء است که وجوبش با استصحاب ثابت می شود در نتیجه نه جزء امر دارد. این استصحاب کلی قسم ثالث است. مثلاـ زید در خانه است و قطعا از خانه خارج شده است و احتمال می دهیم که به جای او عمرو وارد شده باشد در اینجا جامع که انسانیت است را استصحاب می کنیم و می گوییم سابقا انسانی در اتاق بود الآن هم هست.

یلاحظ علیه: امام صادق علیه السلام که فرموده است شک را با یقین نقض نکن (۱) با عرف (۲) سخن گفته است و استصحاب جامع عرفی نیست بلکه عقلی است.

البیان الثانی: استصحاب الوجوب النفسی علی العشره (۳)

سابقا امر روی اجزاء ده گانه رفته بود و الآن از آن اجزاء یک جزء از بین رفته است. عرفا می گویند موضوع باقی است زیرا عرف این دقت را ندارد که بین ده جزء و نه جزء فرق بگذارد. مثلاـ سابقا قرار بود که زید را اکرام کنیم. زید سابقا دو پا داشت و الآن یک پایش را از دست داده است. عرفا این را همان زید می دانند. این مانند آب کر است که یک استکان از آن برداشته شده است که عرف می گوید این با آن فرقی ندارد. زیرا در موضوعات خارجیه روی هذاویت و این بودن تکیه می شود و می گویند این سابقا کر بوده است و الآن هم کر است بنا بر این همین مقدار که اکثر اجزاء باشد می گویند که شیء باقی است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۲۴۵، باب۱، ابواب نواقض الوضوء، شماره۶۳۱، ح۱، ط آل البیت.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۶.

یلاحظ علیه: قائل به این قول موضوعات خارجیه (۱) را با عناوین کلیه خلط کرده است. موضوعات خارجیه مانند آب کر است که عرفا استصحاب می کنند و می گویند سابقا کر بود و با یک استکان که از آن کم شده است همچنان کر است. این بر خلاف عناوین است اگر وجوب روی عناوین کلیه می رود و مثلا روی ده عنوان رود واضح است که ده عنوان با نه عنوان فرق دارد. بنا بر این ان شاء الله در مبحث استصحاب می گوییم که آب متغیر اگر تغیرش را خود به خود از دست دهد حکم آب غیر متغیر را پیدا نمی کند زیرا عنوان آب متغیر با آبی که متغیر بوده است فرق دارد.

البیان الثالث: استصحاب الوجوب الموضوع علی العنوان اعنی الصلاه (۲)

در این قسم اجزاء را به زبان می آوریم بلکه از عنوان سخن می گوییم یعنی می گوییم: حکم وجوب روی نماز رفته بود و این نماز مقول به تشکیک بود یعنی هم به نه جزء اطلاق می شد و هم به ده جزء. هم نماز چهار رکعتی نماز است و هم دو رکعتی و هم نماز بدون قیام و مانند آن. نماز عنوانی است که هم نماز کامل چهار رکعتی را شامل می شود و هم غیر آن را. بنا بر این استصحاب می کنیم و می گوییم: نماز سابقا واجب بود و الآن هم که یک جزء از آن کم شده است باز هم نماز است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۷.

این استصحاب هیچ مانعی ندارد و اجرا می شود و در نتیجه نه جزء دارای امر می شود.

نتیجه اینکه هم توانستیم مانع را با حدیث رفع از بین ببریم (در جایی که جزء اطلاق داشت.) و هم توانستیم مقتضی را ایجاد کنیم (در جایی که دلیل مرکب اطلاق نداشت.)

ان شاء الله در جلسه ی بعد از طریق عناوین ثانویه مانند ما لا یدرک کله لا یترک کله اقدام می کنیم.

اضطرار به جزء ۹۳/۰۳/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اضطرار به جزء (۱) (۲) (۳)

بحث در جایی است که مکلف نمی تواند تمامی اجزاء مأمور به را انجام دهد مثلا به سبب مشکل کمر نمی تواند نماز را ایستاده بخواند. آیا باقیمانده ی اجزاء نماز امر دارد یا نه.

گفتیم برای تصحیح امر از دو راه وارد شده اند یکی استصحاب بود که دیروز خواندیم گفتیم که استصحاب سوم (۴) را قبول کردیم.

راه دیگر این است که از طریق سه روایت (۵) امر درست کنند. یکی از این دو روایت از رسول خدا (ص) است و دو روایت دیگر از امیر مؤمنان علی علیه السلام است. اما روایت نبوی را مسلم در صحیح و نسائی در سنن و بیهقی در سنن نقل کرده اند و از علماء شیعه ابن ابی جمهور احسائی در کتاب عوالی اللئالی (از علماء قرن نهم) نقل کرده است.

ص: ۸۰۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۳.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۳۸۷.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۶۹.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۷.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۸.

(فرق صحیح و سنن در این است که اهل سنت معتقدند که کتاب صحیح کتابی است که تمامی روایات آن صحیح است. ولی در سنن چنین نیست و روایات ضعیف در آنها دیده می شود.)

روایت اول این است که رسول خدا (ص) در مورد فضائل و مناقب حج سخن می گفت. در اثناء خطبه فردی (۱) سؤال کرد: یا رسول الله! أ فی کل سنه و این سؤال را چند بار تکرار کرد، رسول خدا (ص) ناراحت شد و فرمود: لو قلت نعم لوجب و بعد

فرمود مانند امت پیشین نباشید و خیلی سؤال نکنید و بعد فرمود: اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم.

در روایت نسائی به جای (فأتوا)، (فخذ) وجود دارد.

(ما) گاهی مصدریه است و گاه غیر زمانی و گاه موصوله. (۲)

(ما) گاه مصدریه ی زمانی است یعنی ظرف است. اگر (ما) موصوله است (من) گاه بیانیه است و گاه تبعیضیه. بنا بر این چهار احتمال وجود دارد:

۱.(ما) مصدریه ی زمانی. یعنی اذا امرتکم بشیء فأتوا منه زمن استطاعتکم. اگر چنین باشد این به کار نمی آید زیرا اشاره به حکم عقل دارد چرا که احکام الهی همه مقید به استطاعت اند و خداوند نیز در قرآن می فرماید: (لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها) (۳)

۲.(ما) مصدریه ی غیر زمانی مانند (فَاتَّقُوا اللّهَ مَا اسْتَطَعْتُم) (۴) و معنای حدیث فوق چنین می شود: اذا امرتکم بشیء فأتوا منه علی القدر الاستطاعه یعنی هر قدر توانستید آن را بیاورید یعنی اگر یک حج توانستید یک بار بروید و اگر بیشتر توانستید بیشتر. این قسم هم به کار نمی آید زیرا بحث ما در مورد چیزی است که ذو اجزاء است ولی این روایت با این تفسیر به معنای ذو افراد می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۴۹.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۸۶.

۴- تغابن/سوره۶۴، آیه۱۶.

۳.(ما) موصوله و (من) بیانیه. معنای روایت طبق این تفسیر می شود: اذا امرتکم بشیء فأتوا الفرد الذی استطعتم. این قسم نیز به کار ما نمی آید زیرا ناظر به افراد است.

۴.(ما) موصوله و (من) تبعیضیه معنای روایت طبق این قسم می شود: اذا امرتکم بشیء فأتوا من اجزاء العمل الذی استطعتم. این معنا به کار ما می آید.

در میان احتمالات بالا فقط چهارمی (۱) به کار می آید ولی ظاهر روایت این است که همان دومی مراد است. شأن نزول روایت نیز تائید می کند که همان دومی مراد باشد. زیرا سائل پرسیده است که آیا هر سال باید حج رویم و رسول خدا (ص) آن عبارت را فرموده است یعنی هر قدر که توانستی.

اما دو روایت علوی که در کتب شیعه است. این دو روایت در کتاب ابن ابی جمهور احسایی آمده است: لا یترک المیسور بالمعسور (۲)

در اینجا نیز چهار احتمال (۳) است:

۱.الفرد المیسور من الطبیعه لا ـ یسقط بالفرد المعسور من الطبیعه. یعنی مثلا امشب نمی توانم نماز جعفر طیار را با آن تسبیحات عظیم بخوانم در نتیجه فرد دیگرش را در شب دیگر می خوانم.

۲.الاجزاء المیسور من الطبیعه لا یسقط بالاجزاء بالمعسور من الطبیعه. یعنی اگر اجزاء میسور نُه جزء است به سبب اجزاء معسور که ده جزء است ساقط نمی شود یعنی اگر یک جزء را نتوانستم بیاورم همان نُه جزء را هم بیاورم کافی است.

ص: ۸۰۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۶۵۰.
۲- عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص ۵۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص ۶۵۰.

۳.الفرد المیسور من الطبیعه لا یسقط بالاجزاء من الطبعیه

۴.عکس مورد قبل

مورد سوم و چهارم فقط فرضیه است زیرا این بر خلاف سیاق است و هر دو باید یا فرد باشد و یا اجزاء.

آنچه به کار می آید (زیرا می خواهیم برای اجزاء باقیمانده امر درست کنیم) همان قسم دوم (۱) است. با این حال حدیث فوق سند ندارد و مرسل است.

گفته نشود که علماء به این روایات عمل کرده اند زیرا اولین کسی که به آن استناد کرده است محقق نراقی است و قبل از ایشان کسی به آن استناد نکرده است.

روایت سوم عبارت است از: ما لا یدرک کله لا یترک کله (۲) (۳) (۴)

در این روایت هم چهار احتمال (۵) است

۱.هم ما لا یدرک عام استغراقی است و هم ما لا یترک یعنی ما لا یدرک کل فرد فرد لا یترک کل فرد فرد. این احتمال صحیح نیست زیرا چیزی هیچ فردش قابل تدارک نیست چگونه می شود هیچ فردی از آن را ترک نکرد. این کار تناقض است.

۲.هر دو عام مجموعی اند: مالا یدرک مجموعه لا یترک مجموعه این تنها احتمال صحیح است یعنی اگر نمی توانی همه را انجام دهی هر آنچه را که می توانی بیاور و به خاطر عدم توانایی همه، همه را ترک نکند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۱.
۲- عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص ۵۸.
۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۳۷۰.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص ۳۹۰.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۲.

۳.اولی عام استغراقی و دومی عام مجموعی

۴.اولی عام مجموعی و دومی عام استغراقی است

سومی و چهارمی بر خلاف سیاق است و هر دو باید یکسان باشند.

تمام آنچه گفتیم در رسائل شیخ انصاری ذکر شده است.

بقی هنا اشکالات:

الاشکال الاول: علماء به این قاعده در روزه عمل نکرده اند. مثلا فردی است که نمی تواند کل روز را روزه بگیرد و فقط تا ظهر می تواند روزه بگیرد او اصلا لازم نیست روزه بگیرد.

جواب این است که این بر خلاف ضرورت است و بحث ما در جایی است که قابل تبعیض باشد.

الاشکال الثانی: این روایت عام است و مستحبات را هم شامل می شود و حال آنکه کسی نگفته است که در مستحبات هم چنین حکمی جاری است یعنی اگر بخشی را نتوانی بیاوری واجب باشد که ما بقی را بیاوری.

جواب این است که یک کلمه را باید در حدیث مقدر کنیم و آن اینکه: ما لا یدرک کله لا یترک کله حسب حکمه؛ ان کان واجبا فواجب و ان کان مستحبا فمستحب.

الاشکال الثالث: از کجا کشف کنیم که نه جزء میسور است. این هنگامی کشف می شود که ابتدا ملاک را کشف کنیم و بعد به این حدیث تمسک کنیم. این در حالی است که کشف ملاک منوط به استدلال به این حدیث است.

جواب این است که میسور بودن را عرف به دست می آوریم یعنی عرف می گوید که نه جزء میسور ده جزء است. بله دو جزء و یا سه جزء میسور ده جزء نیست. بنا بر این به دست آوردن میسور منوط به کشف ملاک نیست تا کشف ملاک منوط به میسور بودن باشد تا دور لازم آید. بلکه ملاک متوقف به میسور بوده است و میسور بودن منوط به فهم عرف.

ص: ۸۱۱

ان شاء الله در جلسه ی بعد بر اساس کفایه به سراغ تنبیه چهارم (۱) می رویم یعنی اذا دار الامر بین کونه شرطا او جزءا او مانعا او قاطعا چه باید کرد. صاحب کفایه در حدود سه سطر این بحث را مطرح می کند.

تنبیه چهارم و خاتمه در شرط جریان اصول و عمل به آن ۹۳/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیه چهارم (۲) و خاتمه (۳) در شرط جریان اصول و عمل به آن

التنبیه الرابع: اذا دار امر الشیء بین کونه جزئا او مانعا و دار کونه شرطا او مانعا

این مطلب در کفایه تحت عنوان تذنیب (۴) (۵) آمده است.

گاه فقیه نمی داند شیء مزبور جزء است یا مانع و یا اینکه آیا شرط صحت است و یا مانع.

مثال برای شک بین شرط و مانع: مثلا نماز جمعه را خوانده اند و فرد به نماز جمعه نرسیده است و ناچار است نماز ظهر را بخواند. برخی از فقهاء می گویند باید قرائت را در روز جمع جهرا خواند و بعضی می گویند که باید آهسته خواند از این رو امر دائر است بین اینکه جهر، شرط است یا اینکه مانع است.

اما مثال برای شک بین جزء و مانع: فرد در رکعت اول و یا دوم است و سوره را خواند و بعد یادش آمد که حمد را نخوانده است آیا او باید برگردد و تدارک کند یا نه. گروهی می گویند که باید بر گردد و تدارک کند زیرا حمد جزء است و گروهی می گویند نباید تدارک کند و الا نمازش باطل می شود.

ص: ۸۱۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۷.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۷۳.
۵- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۰۰.

شیخ انصاری در این مسأله با محقق خراسانی دو مسلک جداگانه دارند:

شیخ انصاری قائل است که مسأله از باب دوران امر بین محذورین است یعنی مثلا نمی دانیم تدارک واجب است یا حرام. از آنجا که در دوران امر بین المحذورین قائل به تخییر (۱) هستیم در اینجا هم همین را می گوییم.

ولی محقق خراسانی قائل به احتیاط (۲) است

اما دلیل شیخ انصاری: ما در اینجا به تخییر مراجعه می کنیم زیرا هرچند ما علم اجمالی داریم و در آن باید احتیاط کرد ولی در اینجا مرجع تخییر است زیرا ما اعتقاد داریم که اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی شود زیرا این کار به مخالفت عملیه (۳) منجر می شود مثلا ـ اگر دو آب است که یکی نجس و ما در هر کدام جداگانه اصاله الطهاره جاری کنیم این کار به مخالفت عملیه می انجامد زیرا هر دو پاک می شود و باید بتوان هر دو را نوشید ولی در ما نحن فیه مخالفت عملیه ممکن نیست زیرا فرد نمی تواند نماز را هم جهرا بخواند و هم اخفاتا. بنا بر این در اینجا مانعی از اجرای اصل در اطراف علم اجمالی نیست.

به عبارت دیگر اختلاف است که چرا در اطراف علم اجمالی نمی توان اصل جاری کرد به نظر ما ادله ی اصول (مانند کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر) از اطراف علم اجمالی منصرف است. ولی مبنای شیخ انصاری چنین نیست بلکه ایشان قائل است اصل در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود زیرا این کار به مخالفت قطعیه منجر می شود.

ص: ۸۱۳

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۰۲.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۷۳.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۰۱.

یلاحظ علیه: اصل هنگامی جاری می شود که علم اجمالی منجز نباشد ولی اگر علم اجمالی منجز باشد، اصل جاری می شود. در دوران امر بین المحذورین حق با شیخ انصاری است زیرا احتیاط در آنجا ممکن نیست ولی اگر علم اجمالی باشد و احتیاط هم در آن ممکن باشد دیگر نمی توان اصل جاری کرد. در ما نحن فیه احتیاط (1) ممکن است و آن اینکه فرد دو نماز می خواند، یکی جهرا و یکی اخفاتا.

خلاصه اینکه اصل هنگامی جاری می شود که علم اجمالی منجز نباشد و علم اجمالی هنگامی منجز (2) نیست که احتیاط ممکن نباشد ولی در ما نحن فیه احتیاط ممکن است.

همچنین در مسأله ی جزء و شرط (کسی که حمد را نخوانده است و موقع خواندن سوره یادش آمده است) می تواند دو نماز بخواند و در یکی بر نگردد و حمد را نخواند و در نماز بعد حمد را بخواند و بعد سوره را.

دلیل دوم (3) شیخ انصاری: همه در شک در جزئیت و شرطیت قائل به برائت اند. مثلا اگر شک کنیم که آیا سوره جزء است یا نه همه قائل به برائت می باشند. این مورد نیز از مصادیق همان است مثلا نمی دانم جهر شرط است یا نه. بنا بر این برائت جاری می شود در نتیجه فرد مخیر است که جهرا بخواند یا اخفاتا.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۵.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۰۰.

یلاحظ علیه: اگر ما در شک در جزئیت قائل به برائت شویم، اصل جزئیت که اصل تکلیف است محل بحث است یعنی نمی دانیم جلسه ی استراحت در نماز واجب است یا نه ولی در این جا اصل جزئیت محل بحث نیست زیرا می دانیم که شارع مقدس تکلیفی به دوش ما گذاشته است منتها نمی دانیم آن تکلیف چگونه است یعنی می دانیم شارع وجوبی به گردن ما گذاشته است ولی نمی دانیم جهر است یا اخفات. بنا بر این نمی توان این مورد را با آن قیاس کرد.

دلیل محقق خراسانی: ایشان قائل است که ما نحن فیه از قبیل دوران الامر بین المحذورین نیست بلکه از قبیل دوران الامر بین المتباینین (1) است یعنی نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه و یا قصر واجب است یا اتمام از این رو باید احتیاط کرد و هر دو را خواند.

نظر ما: به نظر ما باید تفصیل داد و آن اینکه اگر واقعه، واحد شخصی باشد حرف شیخ انصاری صحیح است. مثلا یک ربع به غروب است و لباس من هم نجس است و نمی دانم آیا ستر مقدم است یا طهارت. اگر ستر مقدم است باید با شلوار نجس نماز بخوانم و اگر طهارت مقدم است باید عریانا و نشسته نماز بخوانم.

در اینجا واجب، واحد شخصی است از این رو حرف شیخ انصاری صحیح است که همان تخییر است. در این مثال نمی دانم آیا ستر واجب است و یا نجاست مانع است (دوران امر بین شرط و مانع)

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۷۳.

اگر وقایع متعدد باشد ولی هر واقعه یک فرد دارد مانند نماز جمعه که جمعه ی اول یک واقع است و جمعه ی دوم یک واقع و هکذا جمعه ی سوم. یعنی در یک جمعه نمی تواند دو نماز جمعه بخوانم که یکی جهرا باشد و یکی اخفاتا. در اینجا نیز کلام شیخ انصاری صحیح است.

ولی اگر وقایع متعدد باشد و هر واقعه برای خودش افرادی داشته باشد مانند ظهر جمعه که فرد نمی داند آیا جهر واجب است یا اخفات، در اینجا حق با محقق خراسانی است و باید دو نماز ظهر خواند که یکی با اخفات باشد و یکی جهرا.

خاتمه (۱) : شیخ در خاتمه (۲) سه مسأله را مطرح می کند:

۱.شرط جریان الاصول و شرط العمل بالاصول

۲.مقدار الفحص

۳.عقاب تارک الفحص

اما المسأله الاولی: شرط جریان اصول عملیه و شرط عمل به اصول چیست؟

فرق بین این دو این است که شرط جریان به این معنا است که اگر آن شرط نباشد اصلا اصلی وجود ندارد مثلا اصل برائت هنگامی جاری می شود که فرد در ابتدا فحص کند و الا اگر فرد از دلیل اجتهادی فحص نکند اصلا جای اجرای اصل برائت نیست.

اما شرط عمل این است که اصل جاری می شود ولی با مانع مواجه است مثلا فرد می خواهد احتیاط کند اما این احتیاط با احتیاط دیگری معارضه دارد مثلاـ مال یتیمی نزد من است و احتیاط این است که با آن تجارت نکنم ولی اگر تجارت نکنم مال یتیم از بین می رود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۷.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۰۵.

اصول عملیه یا چهار تا است و یا پنج تا و آن اینکه اگر برائت عقلیه و شرعیه را دو تا حساب کنیم تعداد اصول پنج تا می شود و الا چهار تا و سه تای دیگر، احتیاط، تخییر و استصحاب است.

اما شرط جریان احتیاط که همان اصاله الاشتغال است و اینکه در کجا جاری می شود:

اما شرط جریان احتیاط (۱) :

شرط اول این است که مخالفت نظام بشر نباشد. احتیاطی که نظام بشر را مختل کند حرام است زیرا حفظ نظام بشر و مدنیت واجب است.

شرط دوم ای است که موجب حرج شدید نباشد.

شرط سوم این است که مخالف با احتیاط اهم دیگر نباشد.

اما موارد آن (۲) :

۱.وجود العلم الاجمالی. مثلا علم اجمالی داریم که یکی از دو اناء نجس است.

۲.وجود الحجه: بینه قائم شود که یکی از دو اناء نجس است.

۳.شبهه ی بدویه که احتیاط در آن مستحب است.

بعد شیخ انصاری و محقق خراسانی مباحثی در مورد احتیاط دارند مانند اینکه اگر کسی احتیاط کند این موجب می شود که فرد نتواند قصد وجه کند (که آیا عمل واجب است یا مستحب) یا اینکه اگر فرد احتیاط کند نمی تواند واجب را از مستحب تمییز دهد.

ما این بحث ها را مطرح نمی کنیم زیرا در ابتدای مبحث قطع به آن اشاره کردیم و گفتیم در احتیاط قصد قربت کافی است و قصد وجه و یا تمییز لازم نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۸.

اما البرائه العقلیه: قبح عقاب بلا بیان.

قبح عقاب بلا بیان گاه در شبهه ی حکمیه جاری می شود و گاه در شبهه ی موضوعیه.

اما شبهه ی حکمیه مانند اینکه نمی دانیم آیا شرب التتن حرام است یا حلال. در اینجا مسلما فحص لازم است و الا برائت جاری نمی شود. به صرف شک در حکم، نمی تواند برائت جاری کرد بلکه باید روایات را بررسی کرد.

به عبارت دیگر مولی باید احکام را بیان کند ولی بیان مولی به این گونه نیست که به تک تک افراد حکم خود را منتقل کند بلکه به جای آن، آن را در جایی که افراد می توانند مراجعه کنند بیان می کند.

اما شبهه ی موضوعیه: عقاب بلا بیان مربوط به شبهات حکمیه است و در شبهات موضوعیه جاری نمی شود مثلا نمی دانم که آب نجس است یا نه در اینجا نمی توان عقاب بلا بیان را جاری کرد زیرا شأن شارع این است که احکام را بیان کند نه اینکه موضوعات را بیان کند.

نقول: ما به جای کلمه ی بلا بیان چیز دیگری را استعمال می کنیم که مشکل ساز نباشد و آن عبارت، عقاب بلا حجّت است. بنا بر این در موضوعات جاری می شود بنا بر این تا دلیل نباشد که آب نجس است می توانم استعمال کنم. مادامیکه بینه و یا حجّت شرعیه اقامه نشود عقاب بلا بیان جاری می شود.

شرط جریان اصول و عمل به آن ۹۳/۰۳/۲۱

ص: ۸۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط جریان اصول و عمل به آن

سخن در برائت شرعی (۱) و عقلی (۲) بود.

معروف این است که در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست ولی به نظر ما برائت هنگامی در این مورد جاری می شود که فهم موضوع مشکل باشد و الا برائت جاری نمی شود. مثلا اگر علمش به آسانی قابل تحصیل باشد باید آن را تحصیل کرد.

مثلا کشاورزی است که نمی داند گندمش به حد نصاب زکات رسیده است یا نه. او نمی تواند به صرف عدم علم برائت جاری کند بلکه باید خرمن را وزن کند و بداند نصاب به آن تعلق گرفته است یا نه. هکذا اگر کسی نداند به مالش خمس تعلق گرفته است یا نه و یا کسی که نمی داند ثروتش به اندازه ی استطاعت برای حج هست یا نه و یا کسی که به سفر رفته است و نمی داند به اندازه ی مسافت شرعی رفته است که نمازش قصر باشد یا نه او نمی تواند استصحاب برائت یا استصحاب عدم جاری کند بلکه باید بپرسد آیا به حد شرعی رسیده است یا نه.

اما در مورد طهارت و نجاست، روایت داریم که تفتیش لازم نیست:

أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِیَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ مَا أُبَالِی أَ بَوْلٌ أَصَابَنِی أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ (۳) [۳]

ص: ۸۱۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۵۹.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۶۷، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۳۷، شماره۴۱۹۶، ح۴، ط آل البیت.

تم الکلام فی البرائه العقلیه

اما برائت شرعیه:

سابقا روایات و آیات مربوط به برائت شرعیه را خواندیم که بحث در این است که آیا در اینجا نیز فحص لازم است یا نه. (ما در برائت عقلی در موضوعات بین جایی که کشف موضوع آسان باشد یا مشکل تفصیل قائل شدیم)

اما در برائت شرعی در احکام: مسلم است که فحص لازم است. شیخ انصاری این بحث را مطرح کرده است و دلائل فراوانی اقامه کرده است و ما به دو دلیل آن اشاره می کنیم:

دلیل اول: اگر کسی بدون فحص برائت جاری کند این کار بر خلاف (۱) غرض از بعثت انبیاء است. خداوند انبیاء را فرستاده

است تا ما به سخنان ایشان گوش فرا داده عمل کنیم تا به سعادت برسیم. اگر قرار باشد انبیاء مبعوث شوند ولی ما به سخنان ایشان گوش ندهیم این کار نقض غرض است. سخنان ایشان نیز در کتب حدیثی ما ذکر شده است بنا بر این اگر ما این کتب را فحص نکنیم این کار موجب نقض غرض می شود.

دلیل دوم: حدیث رفع حدیث امتنان است یعنی می خواهد منت بر جامعه ی اسلامی بگذارد و بگوید که بر آنها خدمت کرده است و چند مورد را رفع کرده است. اگر فحص لازم نباشد این کار ضد امتنان (۲) است زیرا به سبب عدم فحص، انسان محرماتی را مرتکب شده و واجباتی را ترک می کند. بله اگر انسان فحص کرد و پیدا نکرد آن موقع امتنانی بودن حدیث رفع خود را نشان می دهد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۳.

الکلام فی التخییر (۱) : تخییر در جایی است که چاره ای وجود ندارد و انسان ناچار مجبور به انتخاب یکی می باشد ولی واضح است که فحص در اینجا هم مطرح است زیرا کسی که می تواند با مطالعه ی منابع روایی واقع را کشف (۲) کند او می تواند خود را از حیرت بیرون آورد و در نتیجه مجبور به تخییر نشود.

الکلام فی الاستصحاب (۳) : در استصحاب حکم این است که نباید شک را با یقین نقض کرد (۴) ولی شک گاهی متزلزل است و گاه مستمر. ظاهر این است که مراد از شک در دلیل استصحاب شک مستمر است نه متزلزل؛ اگر کسی فحص نکند و بعد بخواهد استصحاب جاری کند، شک او متزلزل و قابل رفع می باشد او باید فحص کند و بعد از نیافتن که شک او مستمر شده است استصحاب جاری کند.

مضافا بر اینکه اسلام نمی خواهد که بشر در حال جهالت باقی بماند. استصحاب مربوط به جاهل است و وقتی فرد می تواند با فحص به واقع دسترسی پیدا کند معنا ندارد که استصحاب کند.

بنا بر این در شبهات حکمیه حتما باید فحص کرد اما در شبهات موضوعیه اگر تحصیل علم آسان است فحص لازم است و الا نه.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۴.
۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۲۴۵، باب۱، ابواب نواقض الوضوء، شماره۶۳۱، ح۱، ط آل البیت.

خلاصه: در احتیاط فحص لازم نیست زیرا احتیاط بر خلاف فحص است.

در برائت عقلی و شرعی در احکام فحص لازم است.

در تخییر و استصحاب نیز فحص لازم است.

اما در موضوعات تفصیل می دهیم که اگر تحصیل علم آسان است فحص لازم است و الا نه. (بر خلاف باب طهارت و نجاست که شارع آسان گرفته است.)

بقیت هنا کلیمه:

تا چه مقدار باید فحص کرد: این بحث را در مبحث عام و خاص مطرح کردیم و آن اینکه تمسک به عام در جایی است که از مخصص فحص کرده باشیم و بدانیم که آیا عام تخصیص خورده است یا به عموم خود باقی است. مثلا در تمسک به حرمت ربا باید از مخصص فحص کرد زیرا بعد از فحص مشخص می شود که بین پدر و فرزند ربا نیست.

مقدار فحص (۱) این است که انسان به علم برسد. مراد از علم، علم منطقی نیست که همان اعتقاد جازم که مطابق واقع است می باشد (مانند اینکه بدانم الآن روز است) بلکه مراد از علم، علم عرفی است که همان اطمینان می باشد. در قرآن نیز غالبا کلمه ی علم در مورد اطمینان استعمال شده است.

آیا کسی که فحص نکرده است معاقب است یا نه (۲) ؟

اگر فحص نکند و عمل او مخالف با واقع شود او عقاب دارد و الا معاقب نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۵.

مثلا فرد در مورد شرب تتن فحص نکرد و بعد مشخص شد که شرب تتن حرام نیست. او معاقب نمی باشد ولی اگر مشخص شود که در واقع حرام بوده است او معاقب است زیرا مولی بیان واصل کرده است ولی مکلف آن بیان را در مظان آن جستجو نکرده است و در مخالفت با واقع معذور نبوده است.

حال اگر فرد فحص نکرده باشد و عملش مخالف واقع باشد حال آنکه اگر فحص هم می کند به حجّت دست نمی یافت. ظاهرا او نیز معاقب نیست.

اگر کسی فحص نکرده است ولی اگر فحص می کرد به خبری دست می یافت که ضد واقع است و در نتیجه به واقع عمل نمی کرد. در اینجا نیز فرد بر ترک واقع معاقب نیست زیرا بیان شارع در اینجا واصل نبوده است.

ولی اگر فرد در مسأله ای فحص نکند ولی اگر فحص می کرد حکم مسأله ی دیگری را پیدا می کرد مثلا در مورد شرب تتن مردد بود و فحص نکرد اگر هم فحص می کرد حکم آن را پیدا نمی کرد ولی تصادفا حکم دعا عند رؤیه الهلال را پیدا می کرد در این شق فرد بر دومی معاقب است نه بر شرب تتن.

خلاصه اینکه در معاقب بودن و نبودن تارک فحص دو چیز میزان است: واقع و بیان واص.

دو مسأله ی مهم باقی مانده است که عبارتند از:

مسأله ی اول: احکام مقدمات مفوته مثلا مولی گفته است که از زید استقبال (۱) کنم و این استقبال منوط به این است که من از دو روز قبل مقدمات آن را آماده نکنم که اگر نکنم در آن روز که زید می آید نمی توانم به استقبال او روم. آیا انسان در ترک مقدمات مفوته معاقب هست یا نه؟

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۶۷.

همچنین است در مورد وجوب حج که انسان باید از قبل مقدمات آن مانند ثبت نام را انجام دهد. این مسأله، مسأله ای اصولی است.

مسأله ی دوم: حکم مسأله ی جاهل به وجوب تعلم. این مسأله مسأله ای کلامی است. یعنی اگر کسی تعلیم و تعلم را ترک کند او معاقب است یا نه. بعضی می گویند تعلم وجوب نفسی دارد و بعضی قائلند که تعلم وجوب غیری دارد.

بحث اخلاقی: نظام ما که در آن هستیم نظامی ولایی است. این نظام دور ولایت فقیه می گردد. ولایت فقیه هم نتیجه ی اجتهاد در فقه و مبانی فقهی است. یعنی اگر بخواهیم نظام خود را محفوظ کنیم باید حوزه های فقه و اصول خود را گرم کنیم. وقت ها نباید به بطالت گذشته شود. رسیدن به اجتهاد بسیار سخت است. شیخ انصاری در مبحث انسداد در مورد اجتهاد می فرماید: رزقنا الله الاجتهاد فانه اشد من طول الجهاد. رشته های تخصصی هم باید زیر مجموعه ی فقه و اصول باشد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹